LE LIVRE

DU

PROPHÈTE DANIEL

TRADUIT D'APRÈS

LE TEXTE HÉBREU, ARAMÉEN ET GREC

AVEC

UNE INTRODUCTION CRITIQUE OU DÉFENSE NOUVELLE DU LIVRE

ET UN COMMENTAIRE LITTÉRAL, EXÉGÉTIQUE ET APOLOGÉTIQUE

PAR

L'ABBÉ J. FABRE D'ENVIEU

CHANOINE HONORAIRE DE L'INSIGNE CHAPITRE DE SAINT-DENIS
DOCTEUR ET PROFESSEUR DE SORBONNE

TOME SECOND : TRADUCTION & COMMENTAIRE

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRES VIII, IX, X, XI & XII

PARIS
ERNEST THORIN
LIBRAIRE-ÉDITEUR
Du Collège de France et de l'École normale
7, Rue de Médicis, 7

TOULOUSE
EDOUARD PRIVAT
LIBRAIRE-ÉDITEUR
45, Rue des Tourneurs, 45
(Hôtel Sipière)

1891

LE LIVRE

DU

PROPHÈTE DANIEL

TRADUIT D'APRÈS

LE TEXTE HÉBREU, ARAMÉEN ET GREC

LE LIVRE
DU
PROPHÈTE DANIEL

TRADUIT D'APRÈS

LE TEXTE HÉBREU, ARAMÉEN ET GREC

AVEC

UNE INTRODUCTION CRITIQUE OU DÉFENSE NOUVELLE DU LIVRE

ET UN COMMENTAIRE LITTÉRAL, EXÉGÉTIQUE ET APOLOGÉTIQUE

PAR

L'ABBÉ J. FABRE D'ENVIEU

CHANOINE HONORAIRE DE L'INSIGNE CHAPITRE DE SAINT-DENIS
DOCTEUR ET PROFESSEUR DE SORBONNE

TOME SECOND : TRADUCTION & COMMENTAIRE

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRES VIII, IX, X, XI & XII



PARIS
ERNEST THORIN
LIBRAIRE-ÉDITEUR
Du Collège de France et de l'Ecole normale
7, Rue de Médicis, 7

TOULOUSE
EDOUARD PRIVAT
LIBRAIRE-ÉDITEUR
45, Rue des Tourneurs, 45
(Hôtel Sipière)

1891

TRADUCTION ET COMMENTAIRE

CHAPITRE VIII

VISION DU BÉLIER ET DU BOUC : APPARITION D'UNE PETITE CORNE EMBLÈME DUN ENNEMI MONSTRUEUX DE DIEU ET DES SAINTS.

Sommaire. — Dans cette vision, le prophète assiste à une lutte entre un bélier à deux cornes inégales et un bouc qui n'a d'abord qu'une corne très grande et qui triomphe du bélier. Le bouc grandit démesurément; mais bientôt sa corne se rompt et quatre cornes surgissent à sa place. De l'une de ses cornes en sort une petite qui s'enorgueillit au point d'oser attaquer Dieu lui-même. Elle persécutait ses serviteurs qu'elle forçait à apostasier; elle lui enleva le sacrifice quotidien et profana son temple. A la demande d'un Saint, un autre Saint fait connaître la durée de la persécution et de la profanation. L'Ange Gabriel explique ensuite la vision d'une manière qui ne laisse aucune prise à l'erreur. Le bélier représente le roi des Mèdes et des Perses. Le bouc est l'empire grec qui est nommé expressément par son nom comme l'empire chaldéen l'était au ch. II, 37, 38. La grande corne est Alexandre le Grand, un conquérant de sauts et de bonds, qui court de victoire en victoire et renverse l'empire des Perses. Les quatre cornes qui ont pris la place de la première sont les quatre monarchies fondées par quatre lieutenants de ce premier roi, qui se partagèrent son empire et qui le continuèrent. De l'une de ces monarchies doit provenir un roi, dont la rage contre Dieu, contre son culte et contre son peuple, est

décrite de telle façon qu'on put parfaitement le reconnaître au temps des Machabées. Ce roi sera brisé sans qu'une puissance humaine soit intervenue.

But et importance de cette prophétie. — Cette vision est en connexion avec les ch. II et VII; mais elle se restreint à deux des empires précédemment indiqués; et elle est en même temps parallèle à la prophétie du ch. XI. Dans ce ch. VIII, l'empire chaldéen est laissé de côté, parce que, d'après les ch. II, V et VII, les destinées futures de cet empire étaient suffisamment connues. La vision nouvelle ne nous offre donc des détails plus complets que sur le second et le troisième empires. Elle nous apprend que l'empire des Mèdes et des Perses sera remplacé par un empire grec; et elle déclare plus expressément que, après la mort prématurée de son fondateur, ce dernier empire sera démembré et partagé en quatre monarchies. Nous trouvons aussi dans cette vision un élément nouveau, l'apparition, dans le troisième empire, d'une petite corne ou d'un roi impie, qui apparaîtra dans la série des quatre monarchies. Ce roi s'élèvera contre le Très-Haut, attaquera la nation sainte et il l'opprimera pendant quelque temps. Ce roi est décrit sous des traits analogues à ceux de l'Antechrist du ch. VII; et nous apprenons ainsi qu'il y aura, dans le troisième empire, un fait de persécution semblable à celui qui doit avoir lieu dans le quatrième. Chacun de ces deux monstres est un type de l'autre. Il n'y a pas de nom propre historique dans cette partie de la prophétie du ch. VIII, mais il est impossible de ne pas reconnaître qu'il s'agit d'Antiochus Epiphane.

En montrant ainsi l'avenir à Daniel, sous le symbole d'une lutte entre un bélier et un bouc armé d'une grande corne et puis de quatre cornes qui la remplacent, le Seigneur a voulu faire connaître au peuple élu ce qui arriverait après la destruction de l'empire chaldéen et après la fin de l'Exil. La prédiction du triomphe d'Alexandre sur l'empire des Perses et le partage de l'empire grec en quatre monarchies n'avait pas, du reste, seulement pour but de dérouler le tragique drame de l'histoire et de décrire les deux grands empires qui domineraient un jour sur Israël. Sans doute, il était d'une grande utilité de présenter prophétiquement les peuples qui allaient se succéder, les personnages principaux qui ont fixé sur eux l'attention du monde, l'emplissant du bruit de leur nom, du retentissant fracas de leur élévation et de leur chute. Mais, il y avait une raison spéciale

de mettre en relief l'empire grec et surtout une des formes qu'il devait revêtir. Il était, en effet, d'autant plus nécessaire d'attirer sur l'empire grec l'attention d'Israël, que c'était de cet empire que devait sortir le personnage satanique, l'Anti-Dieu de l'Ancien-Testament. Aussi, voyons-nous que la prophétie du ch. VIII a surtout pour but de signaler cette petite corne du troisième empire. L'ange-Interprète s'attache à rappeler à Daniel que « la vision est pour le temps de la fin » (vss. 17 et 19), ou, en d'autres termes, qu'elle a pour but le temps de la fin de toute cette vision. C'est ce temps qui est l'objet principal de la prophétie des deux empires; c'est Antiochus qui doit attirer les regards et provoquer les craintes de la nation juive; c'est la suppression du sacrifice quotidien et la profanation future de l'autel du Très-Haut qui forment le point central de tout le ch. VIII. Nous avons vu déjà les raisons qui motivent la large place faite à l'empire grec dans le livre de Daniel (p. 720). On ne peut douter que, par dessus tout, le règne d'Antiochus Epiphane n'intéressât Israël à un haut degré, et c'est pourquoi, lorsqu'on connaît la terrible épreuve que le tyran grec devait faire subir à ce peuple, on comprend aisément que deux chapitres de notre livre visent tout particulièrement cet être maudit, chez lequel on verrait se réaliser, si ostensiblement, les traits du génie du mal. Les juifs devaient être livrés à sa fureur pendant un certain temps : il convenait qu'ils entrevissent les heures sombres; il était bon aussi de leur faire parvenir un rayon de lumière, qui leur permettrait d'en percer l'obscurité et de prévoir la durée et l'issue de la persécution. Les circonstances devaient se faire menaçantes : un fou furieux, qui fut si justement surnommé Epimane par les païens eux-mêmes, envahirait la Judée avec un esprit de blasphème, persécuterait le peuple israëlite avec une cruauté sans exemple, et s'attaquerait à Dieu lui-même, dont il profanerait le sanctuaire en y offrant des sacrifices idolâtriques. Le tyran devait s'élever jusqu'au chef du peuple hébreu. Jéhovah apparaîtrait, dès lors, comme foulé aux pieds; « la vérité serait renversée sur la terre » (vs. 12). C'était un scandale amené par les désordres des Juifs, et il aurait pu se faire que, se voyant comme abandonnés de Dieu, ceux d'entre eux qui lui restaient fidèles se sentissent poussés, eux aussi, vers l'apostasie. D'atroces combats durent, en effet, se livrer dans leur âme torturée. On comprend ainsi pourquoi Dieu voulut, en faisant connaître la tourmente, sa durée et sa fin, prémunir ces justes et les empêcher de se laisser

aller au découragement. C'est une remarque que Calvin exprime en ces termes : « Successus Antiochi potuit pios omnes turbare, ac si tyrannus ille esset Deo superior. Ergo opportuit etiam hoc prædici, ne quid novum vel inopinatum contingeret fidelibus. » A propos de cette guerre déclarée au vrai Dieu et au sujet de la profanation du Temple de Jérusalem, causée par la substitution qui y fut faite de l'idolatrie au culte de Jéhovah, Auberlen motive aussi très bien, ainsi qu'il suit (p. 74), la révélation prophétique du ch, VIII : «Ceci était d'autant plus grave qu'il y avait en Israël même un parti grec et penchant au paganisme (1 Macc. I, 12 et suiv. ; 2 Macc. IV, 9 et suiv. ; Comp, XI, 30-32). Le peuple saint, la religion révélée et par conséquent l'existence même d'un règne de Dieu sur la terre étaient menacés par là. Dans tout ce qu'Israël a eu à souffrir des gentils, avant Jésus-Christ, il n'y a rien de comparable aux persécutions d'Antiochus, car les empires dans la dépendance desquels s'était trouvé précédemment le peuple de Dieu ne l'avaient jamais gêné sensiblement dans l'exercice de son culte ; souvent même, comme on le voit par les livres de Daniel, d'Esdras et de Néhémie, ils avaient protégé ce culte et l'avaient honoré. Ainsi, par exemple, Nébucadnezar (Dan. IV, 31-34), Darius le Mède (VI, 27-28), Cyrus (Esdr. I, 2-4), Artaxerxès Longuemain (Esdr. VII, 12 et suiv. ; Néh. II, 7-8), enfin, au rapport de Josèphe (Arch. XI, 8), Alexandre le Grand. Il fallait donc, pour que le peuple fût en garde contre les attaques et les séductions d'Antiochus, qu'elles lui eussent été signalées d'avance par des prophéties particulières. Ces avertissements ne furent point inutiles : on le voit par le glorieux soulèvement des Maccabées qui, dans tout ce qu'il a de pur et de saint, peut être considéré comme un fruit du livre de Daniel. »

Ce devait être, en effet, un moment solennel et terrible, que celui où apparaîtrait le monstrueux personnage de l'empire grec. C'est pourquoi le tyran, qu'il serait difficile de concevoir plus répulsif, plus odieux, plus cruel, est mis sur le premier plan, au centre de la scène. Le reste du chapitre (vss, 1-8, 20-22) peut être regardé comme un préambule, ayant pour but de montrer que la petite corne devait sortir de l'une des quatre cornes de l'empire grec.

Tous les critiques reconnaissent, du reste, que cette prophétie fut réalisée au temps d'Antiochus Epiphane. Les faits concordent : les rationalistes ne trouvent rien à objeter sur cet accord. Ils veulent seulement que ce chapitre, comme tout le

livre, ait été écrit après coup : ils y voient un motif pour nier l'authenticité du livre ; ils ne sortent pas du cercle vicieux que leur impose leur système. Il n'en est pas moins vrai que, comme les chapitres qui précèdent, le ch. VIII a été écrit par Daniel, qui atteste lui-même qu'il en est l'auteur (Vs. 1), C'est uniquement d'après leurs préjugés que Bertholdt, Bleek, Hitzig, Lengerke, etc., prétendent que ce chapitre fut écrit peu de temps après, soit avant la purification du temple ou immédiatement après, soit avant ou immédiatement après, la mort d'Antiochus. Ces tâtonnements et ces contradictions prouvent que ces critiques n'ont rien de bien sérieux pour motiver leur hypothèse. Ils se fondent tout naturellement sur l'*à priori* rationaliste, c'est-à-dire sur l'impossibilité où aurait été Daniel de parler des 2,200 soirs-matins (vs. 14). C'est une négation gratuite de la possibilité d'une révélation divine. Nous devons faire remarquer aussi que l'hypothèse des rationalistes est en contradiction avec le silence que l'auteur garde au sujet de la généreuse insurrection des Machabées ; il n'y a rien dans tout le chapitre qui encourage à la révolte ; et les textes ne suggèrent aucune allusion aux luttes ou aux victoires des Machabées, qui précédèrent la reconsécration du Temple et qui la rendirent possible. Enfin, le chapitre se termine brusquement, sans aucune mention du règne du Messie ; c'est-à-dire contrairement à ce que, au point de vue rationaliste, on aurait dû attendre d'un chapitre parénétique, composé par un Juif machabéen. Un pseudo-Daniel aurait, en effet, donné à cette vision un caractère messianique. Le vrai Daniel ne l'a pas fait : il se contente de couper court à l'histoire d'Antiochus, en disant que Dieu le châtiera.

Retour à la langue hébraïque. — Depuis le ch. II, 4, jusqu'au ch. VII inclusivement, Daniel s'est servi de la langue araméenne qui était, de son temps, la langue de la cour et du peuple de la Babylonie (Voy. p. 18, 123 et ss.). A partir du ch. VIII, Daniel revient à l'hébreu dont il avait fait usage au début de son livre. Lengerke en donne pour raison que la monarchie chaldéenne avait cessé d'exister. Nous avons indiqué suffisamment les motifs qui ont porté Daniel à écrire les chapitres qui traitent des choses chaldéennes en araméen et nous avons vu aussi que les ch. II, 4 et VII contiennent des prophéties qui concernaient les païens de la Mésopotamie et des pays syriens où régnait l'idiome araméen (Voy. *Introd.*, pp. 61-70). Les prophéties qui suivent sont écrites en hébreu parce qu'elles

traitent de choses qui ont surtout du rapport avec le peuple de Dieu. Les prédictions des ch. VIII, X et XI se rattachent à l'histoire d'Israël, en tant que ce peuple est en contact avec les deux empires des Perses et des Grecs. Le ch. IX nous révèle plus plus particulièrement la prophétie messianique et les rapports des Juifs avec le quatrième empire. Les événements de la parousie et du règne glorieux du Messie sont indiqués au ch. XII, couronnement du livre.

1. La troisième année[a] du règne du roi Balthasar, une vison[b] apparut à moi — moi[c] Daniel, — après celle qui[d] m'était apparue au commencement[e].

[a] *Dans l'année des trois*, c'est-à-dire la troisième (Voy. ch. I, 1). C'est dans le cours de la troisième année du règne de ce prince. Théodoret remarque que la désignation du temps n'est pas faite sans motif : elle indique que Dieu, auteur de toutes choses, avait révélé à Daniel les événements, dont il s'agit, avant qu'ils se soient produits dans le monde. — [b] Le mot *ḥazon* signifie ici la chose, l'objet que Dieu fait voir surnaturellement en esprit ou par les yeux du corps. Cette apparition eut lieu pendant que Daniel était à l'état de veille : ce qu'il dit, versets 17, 18, indique, en effet, comme l'observe Rosenmüller, un homme éveillé : Quod Daniel .. se deliquium passum et Angeli contactu erectum dicit, vigilanti magis quam dormienti convenit. Remarquons aussi que Daniel ne dit pas, comme il le dit ailleurs (VII, 1, 2), en songe, dans son lit, pendant la nuit (Cfr. IV, 2, 7). — [c] C'est à-dire à moi. En effet, *'anî* (אֲנִי, moi), s'explique ici par un datif, c'est-à-dire par le cas indiqué par le pronom précédent, dont il est une répétition. Le prophète met son nom en tête de son récit prophétique. Ewald trouve là un indice qui prouverait que l'auteur du livre tient à se faire passer pour Daniel. Si ce prophète n'avait pas mis son nom, Ewald aurait prétendu que cette absence du nom de l'auteur prouvait l'inauthenticité du livre. Cette répétition du pronom, qui n'est pas un pléonasme, indique seulement que Daniel continu de parler de lui-même à la première personne. — [d] *Après celle qui m'était apparue*. Le mot הַנִּרְאָה, est un participe masculin se rapportant au susbt. *ḥazon* (vision) ou un prétérit *niphal* de רָאָה (videndum se præbuit, apparuit). Le הַ, avec *dagēš* fort, est ici un pronom (pour *'ašer*) qui a le sens de « qui » ou de « ce qui » (la vision qui apparut). — [e] *Au commencement* (du règne de Balthasar (ch. VII, 1) ou tout

simplement d'abord, précédemment, *bathillah*, synonyme de *ba-ri'šonah.* Daniel rattache ainsi cette seconde vision à la précédente, à celle qu'il avait eu la première année du règne de ce même roi. C'est une réponse adressée d'avance à Bertholdt qui prétend que les ch. VII et VIII sont dus à des auteurs différents. La conclusion naturelle de ce qui est dit ici est que le même auteur a eu les deux visions.

Epoque de cette vision. — La troisième année de Balthasar est la troisième à dater de son avènement au trône. Ce fut dans le courant de cette année, en 559 (voy. *Introd.*, p. 303), que Balthasar fut assassiné. La vision eut donc lieu vingt-un ans avant que le bélier aux deux cornes (le roi ou le gouvernement des Mèdes et des Perses) vint renverser l'empire chaldéen, c'est-à-dire 229 ans avant que le bouc (le roi de Javan, le règne des Grecs) vint détruire à son tour l'empire des Mèdes et des Perses. Dans la même année, Darius-Nériglissor, beau-frère de Balthasar, monta sur le trône et entreprit de contrecarrer les vues ambitieuses de Cyrus sur la Susiane.

2. Et je vis en vision[f] — et je voyais[g], et j'étais à Suse[h], la forteresse[i] qui est dans la province d'Elam[j] —; et je vis dans cette vision[k]; et j'étais près de la rivière Ulaï[l].

[f] J'eus une vision surnaturelle, une extase, une vision prophétique. Cette expression n'indique pas que Daniel ne fut à Suse qu'en vision ἐν πνεύματι et non pas ἐν σώματι. — [g] *Et fut dans voir moi.* Par ces paroles, Daniel ouvre une parenthèse, qu'il termine au mot Elam. Ce passage ne dit pas formellement que le Voyant fut à Suse corporellement : il vit en vision, et il était à Suse. — [h] *A Suse.* Les LXX et Théodotion traduisent : ἐν Σούσοις, et saint Jérôme : *in Susis*; les Grecs disaient au nominatif τὰ Σοῦσα (les Suses, indiquant la ville haute et la ville basse, la ville ancienne et la ville nouvelle; ou divers quartiers qui formaient plusieurs villes; Benjamin de Tudèle qui aurait visité ce pays en 1173, partage la ville de *šuš* « en deux quartiers reliés par un pont »). On a dit que Suse devait son nom aux « lis » que l'on trouvait en abondance dans les environs (Cfr. Athén., *Deipnos* XII, p. 409; Etienne de Byz., etc.). Il est vrai que, en hébreu, *šôšan*, שׁוֹשַׁן, signifie « lis » et que, en grec moderne, le mot σοῦσον a le même sens. Mais on a songé, depuis peu à l'assyrien *susi* (chevaux.

— G. Smith, *Hist. of Assurbanipal*, p. 232, 233) *des inscriptions cunéiformes* (cfr. hébreu *sous* סוס, cheval); de sorte que la « ville des lis » deviendrait la « ville des chevaux. » Nous ne disons rien de l'étymologie qui a été proposée pour rattacher le nom de Suse au pehlvi *schus* (agréable). On pourrait, avec tout autant de raison, recourir aux mots français « chose » ou « chous » (jadis pluriel de chou) ou au latin *susum* (en haut) : ce nom exprimerait ainsi une abondance de choux qui croissaient aux alentours de Suse ou la situation élevée de cette ville. Il nous paraît plus probable que ce nom se rattacherait plutôt au susien ou langue (cuschite, touranienne) des inscriptions de Suse, et qu'il a pu être modifié par les Elamites et les Assyriens qui ont voulu le rendre significatif dans leur langue. — [1] *Forteresse, habbîrah* (הַבִּירָה ; le mot בִּירָה signifie château-fort, citadelle). On a remarqué que le mot araméen semblait être apparenté au persan *barou* (retranchement, rempart, palissade, lieu fortifié). C'est, en effet, la même racine que nous offre le celtique *bar* et qui, comme nous l'avons montré ailleurs (*Noms locaux tudesques*, p. 209, 210), signifiait « retranchement, palissade. » Saint Jérôme a compris le sens général en traduisant ainsi : *Quum essem Susis in Castro*. Le château fortifié ou le camp retranché fut sans doute le noyau qui donna naissance à la ville Ce fut aussi ce bâtiment qui devint l'habitation ou le palais du roi, du gouverneur. De la sorte le mot araméen prit aussi le sens de « maison vaste, palais » (Cfr. le grec βᾶρις *poét.* maison fortifiée, grande maison, palais). Dans ses *Antiquités juives* (liv. X, ch. XI), Josèphe dit que Daniel avait bâti à Suse (c'est ainsi que portait le manuscrit de saint Jérôme, qui a cité ce passage, et non pas à Ecbatane, comme portent les imprimés), en forme de château, un édifice célèbre, qui existait encore de son temps et qui servait de lieu de sépulture aux rois des Perses et des Parthes. Josèphe ajoute que, de son temps, la garde en était encore confiée à un juif, et il désigne ce monument par le nom de *Baris*, qui paraît correspondre au mot employé par Daniel. Reuss traduit ainsi le commencement de notre verset : « Dans cette vision, je me trouvais dans la *résidence royale* de Sous'an. » Il est vrai que Suse avait été la résidence royale des rois cuschites et élamites; elle fut sans doute aussi une résidence des rois chaldéens sous Nabuchodonosor et sous Balthasar. Mais Daniel se contente de la présenter comme une ville importante de la province. Elle n'était pas autre chose à cette époque. — *Dans la province d'Elam*. Les Susiens primitifs paraissent avoir

été des Cuschites qui furent, pendant quelque temps, conquis par les Elamites. Chez les Sémites de Babylone, la Susiane était comprise dans l'Elymaïde (cfr. Bochart. *Géog. Sacr.* P. I, lib. II, cap. 2), qui est nommée dans les documents assyriens *Elamti*. Ce pays comprenait les Cissiens, Kussi ou Cosséens (Cuschites) et les Elamides (Sémites). Ces derniers occupaient surtout la vallée inférieure de l'Euphrate et du Tigre. C'est à cause de ce voisinage que, chez les Assyrio-Chaldéens, le nom de pays d'Elam fut donné à toute la contrée comprise entre la Babylonie et la Perse. Elam ou Elamti désignait ainsi « le pays » situé à l'est de la Chaldée. C'est de la sorte que la Susiane était regardée comme faisant partie du pays d'Elam et que Suse était comprise dans cette province. Les Sémites prenaient donc le nom d'Elam dans un sens plus large. D'après un procédé analogue, les Perses désignaient l'Elymaïde sous le nom d'Anzan ou de Susiane. Hérodote (III, 91) et Arrien (III, 16) nous apprennent, d'ailleurs, que, sous la domination perse, la Susiane et l'Elymaïde ne formaient qu'une seule satrapie. L'Elymaïs des Grecs ne renfermait que la partie occidentale située au pied du haut plateau de l'Iran et le commencement de la vallée du Tigre et de l'Euphrate, entre la Susiane et la Babylonie. Ainsi, Pline (*Hist. Nat.*, VI, 27) dit que la Susiane était séparée de l'Elymaïde par le fleuve Eulæus. Dans ce sens étroit, l'Elymaïde comprenait seulement le district renfermé entre le Tigre vers l'ouest, le golfe Persique au sud et l'Eulæus à l'est. Mais, comme province assyrienne ou chaldéenne, le pays d'Elam s'étendait au-delà du Tigre et de l'Eulæus et Suse était dans cette circonscription. En plaçant cette ville dans la province d'Elam, Daniel s'exprime donc très correctement. et d'après le langage usité à la cour de Babylone au temps de Balthasar. Trois ans et quelques mois après le meurtre de ce roi, c'est-à-dire à partir de la mort de Darius-Nériglissor, Suse devenue la proie de Cyrus, aurait été placée dans la Susiane.

[k] *Je vis dans cette vision*. Daniel répète ici pour plus de clarté ce qu'il avait dit avant la parenthèse. — [l] *Auprès*, עַל, *du fleuve Ulaï*. Le mot *ûbal* (fleuve). אוּבַל, est une forme de יוּבַל, (rivière, fleuve ; de יָבַל, il a coulé), par la permutation du י et du א. L'Eulæus entourait la ville de Suse comme l'observe Pline : *Amnis Eulæus ortus in Medis, modicoque spatio cuniculo conditus, hac rursus exortus, per Mesobatenen lapsus, circuit arcem Susarum* (VI, 31). Le *Nâr* (fleuve) *Ulaï* est aussi mentionné dans les inscriptions comme

coulant près de Suse. Hérodote (I, 188, V, 49, 50) et Strabon (XV, 3-4) disent que Suse était située sur le Choaspe. Quelques écrivains ou voulu identifier l'Oulaï avec le Choaspe ou avec le Dizful. D'autres ont remarqué que, chez les anciens, les noms d'Eulæus et de Choaspes sont employés comme désignant deux objets différents. On a supposé ensuite que l'Oulaï était une branche du Choaspe qui baignait la ville de Suse et qui allait se jeter dans le Dizful. La vérité est que Suze était située entre deux rivières. L'Eulée qui baignait les murs de l'antique citadelle était une branche du Choaspe qui allait rojoindre le Pasitigre. Outre le Choaspe (Kerkha) et le Pasitigre (Karoun), une autre rivière, le Kopratès (rivière de Dizful) arrosait la plaine, qui a pu très justement être comparée à une petite Mésopotamie. L'Eulée a disparu : ce n'était qu'un canal artificiel dont les eaux du Choaspe se sont détournées. Toutefois, le lit que l'Eulée occupait subsiste encore : il est marqué par une dépression qui n'a pas moins de 270 mètres de large et dont la profondeur varie de 4 à 6 mètres (1).

(1) La topographie de Suse est très bien exposée dans les premières lignes d'un article signé R. E. (*Revue scientifique*, 3 août 1889, p. 135) et intitulé : « *Le Palais de Darius, d'après M. Dieulafoy*. Nous croyons utile de le mettre sous les yeux de nos lecteurs : « Quand on arrive à Dizfoul et que, monté sur une terrasse, on tourne les yeux vers le sud, on aperçoit à l'horizon une haute montagne terminée par un plateau horizontal. C'est la Kaleh-è-Chous (forteresse de Suse) disent les habitants de la ville. Le voyageur se met en route, traverse une plaine aujourd'hui déserte. passe à gué l'Abdizfoul — ancien Copratès — puis, après avoir franchi une large dépression identifiée avec l'Oulaï, il voit se dresser les ruines de l'Acropole. A l'ouest, coule le Chaour dont les eaux baignent les dernières pentes des tumulus royaux ; une lieue plus loin, la Kerkha connue des auteurs classiques sous le nom de Choaspe et des anciens Perses sous celui de Khoubaçp (rivière des beaux chevaux). La ville s'étendait à l'est et à l'ouest sur dix-huit à vingt kilomètres comprise entre l'Oulaï au nord et le Khoubaçp ou Choaspe au sud. Le long du Choaspe se groupaient des faubourgs populeux, sur la rive droite de l'Oulaï se trouvaient des temples, un immense *ziggourat* — le *tel* Soleïman — et enfin le Mennonium (*sic*) dont la masse gigantesque émerge des tumulus voisins comme une île escarpée des flots de la mer. Les constructions privées étaient plus denses à l'est ; les édifices religieux, à l'ouest. Les temples étaient entourés de jardins irrigués par de multiples canaux. De leurs bois touffus que violèrent les soldats d'Achchourbanipal, il reste deux à trois *konars* épineux (jujubiers

Les Septante ont adopté une autre signification : ils ont pris ce mot pour l'araméen אֲבוּלָא (porte.) et ils ont traduit (édit. d'Alcala) : ἐπὶ τῆς πύλης Οὐλάϊ. La Vulgate a suivi cette version : *Super portam Ulai*. Il aurait pu y avoir à Suse une porte de la rivière (Cfr. Bab-el-Oued). Saadia explique aussi *oubal* par « porte. » Mais il exprime une incorrection lorsqu'il motive le choix qu'il fait de cette interprétation en disant que Suse n'a pas de rivière. On a aussi interprété *'abûla'* par *columna ;* et il est vrai que ce mot signifie aussi « colonne » en syriaque, comme le remarque saint Ephrem. Ce mot avait également ce sens chez les Phéniciens qui l'ont donné à une montagne du détroit de Gadès, Abyla (le ו se prononçait *ou* et a pu aisément donner le son de l'*y*). Enfin Symmaque a traduit *'Ubal* par « marais, » parce qu'il y avait en ce lieu une grande abondance d'eau. La Vulgate a donné ce sens à ce mot, au verset suivant (*ante paludem*, devant le marais). Mais il s'agit bien d'un cours d'eau. Comme Ezéchiel, le prophète Daniel a des visions sur les bords des fleuves. Ezéchiel près du Chobar et Daniel sur les rives de l'Ulaï (VIII, 2, 16) et sur celles du Tigre (X, 4). On a constaté qu'on ne trouve rien de semblable chez les prophètes palestiniens.

Quelques commentateurs ont pensé que Daniel ne se trouvait pas réellement à Suse ; mais qu'il y était seulement transporté en esprit, comme Ezéchiel (VIII, 3) à Jérusalem. L'ensemble du récit nous paraît indiquer le contraire. Daniel était à Suse pour les affaires du roi (v. 27).

Possibilité d'un séjour de Daniel à Suse. — Théodoret pense que Daniel ne fut transporté à Suse qu'en esprit. D'autres interprètes admettent aussi que le prophète se trouvait corpo-

sauvages) et quelques palmiers dont les maigres panaches sont impuissants à ombrager le tombeau de Daniel.

» L'Acropole était immense, sa superficie exacte comptée à partir des parements extérieurs des murailles mesurait 123 hectares. Sur ce chiffre les ouvrages défensifs entraient pour un dixième. Les palais et les constructions militaires occupaient trois plates-formes distinctes, apparentes sous l'épais manteau de terre qui les recouvre. A l'ouest, se dressait la citadelle. Les ruines affectent la forme d'un demi-cercle dont le centre serait orienté vers l'intérieur. La crête des éboulis atteint encore 38m,50 au-dessus du niveau moyen du Chaour. A l'est, un tumulus long de 1,000 mètres, large de 600, portait les habitations privées du roi et des reines. Au nord-ouest une plate-forme à peu près carrée, haute de soixante pieds (21m,60), longue et large de 400 mètres environ portait l'apadâna ou salle du trône des grands rois.

rellement à Babylone et qu'il n'était à Suse qu'en vision, comme Ezéchiel (ch. VIII, 3; LX, 2) fut transporté de cette façon à Jérusalem. C'est l'opinion d'A Lapide (*per visionem videbatur sibi esse Susis*... Sic Ezéchiel c. XI, 1, in spiritu fuit in Jerusalem ibique multa vidit. Visus est autem esse Susis : qui a inde Cyrus qui Babylonem caperet, et Balthassarem occideret, erat venturus. Susæ enim fuerunt regia Persarum. Ita ex Aben-Esra Maldonatus (*in Dan.* VIII, 2). Vatable va même jusqu'à traduire ce passage : Et in visione circumspiciens, visus sum mihi esse in Susis castro. Il ne semble pas cependant que Daniel dise expressément qu'il n'était pas à Suse corporellement, mais seulement en vision. Peut-être a-t-on été porté à interpréter le texte de cette sorte, parce qu'on voulait éviter de compromettre Daniel en les présentant comme contredit par des faits. Mais on n'a rien à craindre à ce sujet : le Voyant a pu très bien se trouver à Suse, personnellement, dans la troisième année du règne de Balthasar. On ne trouvera là aucune objection contre l'authenticité du récit; et il n'est pas nécessaire de couper court aux objections, en disant que Daniel n'était sur les bords de l'Oulaï que dans une vision et non pas physiquement.

Nous n'ignorons pas, en effet, que Bertholdt, Rosenmüller et d'autres commentateurs mettent ce verset en connexion avec le verset 27, et l'expliquent comme signifiant que Daniel était réellement à Suse. Il ne nous répugne pas d'être de leur avis et nous admettons volontiers que, d'après les textes, Daniel aurait fait un séjour à Suse pour affaires d'administration ou au nom du roi chaldéen. Mais nous soutenons que, dans ce cas, les rationalistes (Bertholdt, De Wette) ne sont pas admis à prétendre que « Suse n'appartenait pas aux Babyloniens du temps de Balthasar, » et que le prophète « ne pouvait pas s'y trouver pour des affaires du roi (vs. 27), puisque cette ville n'existait pas à cette époque, et quelle ne fut fondée que sous le règne de Darius l'Hystapide. »

En effet, 1°, en supposant que Suse ne fut pas alors sous la dépendance de Balthasar, Daniel aurait pu être envoyé dans la province d'Elam pour des affaires relatives aux intérêts babyloniens. Il est vrai que Reuss s'y oppose. Mais il ne faut pas chercher chez lui des raisons : il se contente de ne pas vouloir qu'il en soit ainsi et de mêler au texte une erreur qui ne s'y trouve pas. Après avoir dit que l'histoire du ch. V lui est suspecte, il ajoute : « Il en est de même de la notice que le Prophète se serait trouvé dans la capitale de la Perse (ch. VIII, 2, pendant qu'il était attaché à la cour de Babylone » (*La Bible*, etc.)

VII, p. 222); et plus loin : « Le roi chaldéen et les gens de sa cour n'avaient rien à faire dans la capitale de l'empire persan » (p. 258). C'est là une façon de se prononcer bien leste, mais nullement motivée. En admettant que Suse appartînt alors aux rois de Perse, a-t-on quelque raison de croire que, même dans ce cas, le roi chaldéen n'aurait pas pu avoir à faire régler dans cette ville certaines affaires relatives à son peuple ? L'ancien ministre de Nabuchodonosor pouvait avoir des motifs de venir dans cette localité, comme il aurait pu en avoir pour aller à Ecbatane, chez les Mèdes, auprès d'Astyage, ou en Arménie, et aussi chez les Perses. Les rois de Babylone étaient en contact avec les nations aryennes, voisines de la Chaldée, et en supposant que Suse appartenait alors aux Perses, nul ne serait autorisé à dire qu'un roi de Babylone ne pouvait pas avoir à traiter des affaires dans un pays qui touchait à son empire. D'un autre côté, Reuss parle tout à fait au hasard et contrairement aux faits lorsqu'il suppose que Suse était alors « la capitale de l'empire persan. » Il ne saurait s'appuyer sur aucun fondement pour prouver que cette ville était, à cette époque, la capitale de la Perse ; il ne pourrait pas même affirmer sérieusement que cette ville appartînt alors aux Perses. Lengerke n'en sait pas plus à ce sujet que Reuss, et il est encore plus répréhensible, car il prête à Daniel une opinion qui n'est certainement pas dans son livre. Parmi les prétendues inexactitudes historiques de ce prophète, Lengerke en mentionne donc une qui lui rend le livre très grandement suspect : « Daniel, dit-il, dans la vision du ch. VIII, sous le Mède Cyaxare II, regarde à tort Suse comme la résidence des rois de Perse. Car, quoique Suse fut déjà bâtie sous Darius (le Mède, dont le critique prussien fait un Cyaxare II, roi des Mèdes), cependant, elle ne devint résidence (royale) que sous Cyrus » (p. LXIV). Nous n'avons à nous occuper ici ni de Cyaxare II qui n'a jamais existé, ni de Darius le Mède qui n'a pas encore succédé à Balthasar. Nous reconnaîtrons, du reste, que Suse ne devint capitale de la Perse que sous Cyrus, après qu'il eut battu Darius-Nériglissor, gendre de Nabuchodonosor et qu'il eut ainsi conquis la Susiane. Mais nous sommes fondés à trouver fort étrange qu'on impute à Daniel une erreur qu'il n'a pas commise : il parle de Suse comme d'une forteresse ou d'un château qui a pu avoir aussi un palais, mais il se garde bien de dire, comme les rationalistes le supposent malgré lui, que, au moment où il écrivait, cette forterresse était la capitale

de la Perse : le Voyant ne dit même pas un mot qui indique que, d'après lui, cette ville appartenait alors aux Perses.

Du temps de Balthasar la Susiane appartenait aux Chaldéens. — Remarquons d'abord qu'on n'apporte aucun fait pour établir que le pays d'Elam n'était pas alors sous la dépendance des rois de Babylone. Aben-Esra, dont on a invoqué, plus haut, le témoignage, n'était pas trop au courant de l'histoire ancienne de Suse. Il fait, à tort, de cette ville, au temps du roi Balthasar, la capitale de la Perse; et il n'avait non plus aucune raison de supposer que Cyrus, dont l'armée prit Babylone, tua ce fils de Nabuchodonosor, massacré vingt-quatre ans auparavant par des conjurés. Bertholdt, qui admet que Daniel se trouvait réellement à Suse, n'est donc en aucune façon autorisé à se servir de cette interprétation pour dire son fait à ce prophète, « lequel n'a pas compris que le pays d'Elam, sous Nabonid (le critique confond ce roi avec Balthasar), n'appartenait pas à Babylone, et que le palais de Suse n'existait pas encore. Evidemment, le palais, construit par Darius d'Hystaspe et reconstruit par Artaxerxès Mnémon, n'existait pas du temps du roi chaldéen Balthasar (1). Mais il serait difficile de faire admettre que Suse ne possédait pas un palais du temps des rois susiens et élamites. En tout cas, Daniel est très correct : il envisage Suse comme une forteresse; et en nous permettant de croire qu'il y aurait eu aussi un palais, il ne nous aurait induit aucunement en erreur. Nous allons toutefois plus loin, et nous soutenons, à l'encontre de quelques exégètes, que la Susiane était alors une province de l'empire chaldéen. Avec d'anciens commentateurs, Hengstenberg (*Beitr.*, I, p. 42) a conclu des prophéties de Jérémie XLIX, 34, comparé avec XXV, 25 et avec Ezéchiel XXXII, 24, que Nabuchodonosor avait subjugué Suse.

(1) Sur les bases de marbre des quatre supports qui comprenaient le trône, ce roi fit graver une inscription commémorative qui donne à l'édifice une date certaine (404 av. J.-C.). Voici cette inscription découverte tout récemment en réplique sur la frise des Lions, et traduite par Oppert : « Dit le roi Artaxerxès, fils du roi Xerxès fils du roi Darius, fils d'Hystaspes, Achéménide. Cet apadanâ, Darius mon trisaïeul, le fit construire; plus tard, du temps d'Artaxerxès mon grand-père, le feu le détruisit. Par la grâce d'Aouramazda, d'Anaïta et de Mitra, j'ai ordonné de reconstruire ce palais. Qu'Aouramazda, Anaïta et Mithra me protègent contre tout mal, moi et mes œuvres, qu'ils ne les atteignent point, qu'ils ne les détruisent point. »

Niebuhr (*Gesch. Assurs*, p. 211) a aussi essayé de prouver par ces passages que Nabuchodonosor, après la mort de Cyaxare, fit la guerre aux Mèdes et conquit la Susiane. Mais ce n'est pas aux Mèdes que Nabuchodonosor fit la guerre : il n'eut à ce sujet maille à partir qu'avec les Perses qui, après la destruction de Ninive ou même pendant les guerres qui précédèrent la chute de l'Assyrie, s'étaient adjugés la Susiane. Hævernick objecte, il est vrai, que la conquête de cette contrée par Nabuchodonosor ne peut guère s'accorder avec le fait de la division de l'empire assyrien entre le roi des Mèdes et le roi des Chaldéens. D'après ce traité, Cyaxare obtint les provinces orientales et septentrionales de cet empire, et Nabopolassar les contrées occcidentales et méridionales. Mais il s'agit de savoir où était la ligne de partage. En admettant qu'elle fut fixée dans le nord par le Tigre, faut-il admettre qu'il en était de même dans le sud? Le roi de Babylone n'avait-il pas tenu à s'assurer les bouches de l'Euphrate grossi des eaux du Tigre? La part du monarque chaldéen ne comprenait-elle pas le pays d'Elam? En examinant les choses de près, on se convaincra aisément que, dans le partage de l'empire assyrien, la Susiane, le pays d'Elam, dut entrer dans le lot du roi de Babylone. Ce roi ne pouvait pas avoir laisssé libres et indépendantes, dans le voisinage de sa capitale, des peuplades, qui auraient été en état de surprendre cette ville et de ravager la Babylonie. Il avait dû se prémunir contre les invasions menaçantes des tribus pillardes de la Susiane, facilement excitées et poussées, vers les contrées riches de la Chaldée, par les tribus guerrières de la Perse. Il paraît même, d'après des textes épigraphiques, récemment découverts, que la Susiane avait été envahie par les Perses, au temps des guerres de Cyaxare et de Nabopolassar contre Ninive. Sans doute, les chefs des tribus perses avaient ensuite essayé, contrairement au traité intervenu entre ces deux rois, de détenir cette province. Profitant des embarras suscités aux Chaldéens par le roi d'Egypte, par le roi de Jérusalem et par les chefs syriens, quelques ancêtres de Cyrus n'avaient pas hésité à se maintenir en possession d'un pays qui était fort à leur convenance et qui leur ouvrait le chemin sur les régions les plus convoitées de l'Asie occidentale. Mais après la victoire qu'il avait remportée à Carchémis sur le roi d'Egypte et sur ces alliés, Nabuchodonosor sut très bien réduire sous sa domination les basses côtes de la Chaldée et de la Susiane, et tout le pays d'Elam qu'il considérait justement comme une annexe de son

empire. Il s'est passé, en effet, dans la Susiane, des événements que nous ne devons pas négliger de constater.

Nous avons trop peu de renseignements sur les faits historiques du long règne de Nabuchodonosor pour ne pas tenir compte des textes de nos saints Livres. Les sources bibliques ne doivent pas être négligées. En tenant compte aussi de ce que nous apprend Cyrus de la possession de la Susiane par quelques-uns de ses ancêtres et en rapprochant ces traditions des passages de Jérémie, relatifs à deux conquêtes du pays d'Elam par les Chaldéens, on voit que ces deux prophéties ont une grande valeur historique. Keil dit que ni au ch. XXV, ni au ch. XLIX, Jérémie ne prophétise une conquête d'Elam par Nabuchodonosor, mais plutôt, dans ce dernier chapitre, une complète destruction de ce pays, dans un langage qui est trop fort et trop élevé pour ne désigner qu'une simple annexion et un assujettissement. En effet, Jérémie prédit d'abord une simple conquête qui fut suivie plus tard, sans doute après une nouvelle révolte, de la dévastation du pays et d'une déportation de quelques-uns de ses habitants. Reprenons toutefois les choses de plus haut.

La Susiane avait été conquise par Sennachérib et par Assurbanipal. Aussi ne sommes-nous pas étonnés qu'Isaïe (ch. XXII, 6) ait vu, dans l'armée assyrienne, des Elamites qui marchaient avec Sennachérib contre Jérusalem. Plus tard, le pays d'Elam nous apparaît comme indépendant de Babylone, car le même prophète (ch. XXI, 12) voit dans le lointain Elam fondre, avec les Mèdes, sur cette ville, pour la renverser. Les habitants de la Susiane étaient alors, en effet, sous la dépendance de Cyrus depuis dix-sept ans. Mais entre ces deux époques, il se passa, dans ce pays, des événements dont Jérémie nous donne la clef. Dans la quatrième année de Joachim, lorsque le prophète prédit le châtiment qui attend ce roi disposé à se tourner contre Nabuchodonosor, Jérémie (XXV, 25) prononça aussi un oracle spécial contre Elam, qui est au nombre des peuples auxquels il est chargé de faire boire du vin de la coupe de la fureur de Dieu : « Et ils en boiront, et ils en seront troublés, et ils sortiront comme hors d'eux-mêmes à la vue de l'épée que j'enverrai contre eux (vs. 16). » En voyant les Egyptiens sur les bords de l'Euphrate, les Perses avaient sans doute trouvé le moment favorable pour envahir ou pour conserver la Susiane. Mais après la déroute de Nécho et de ses alliés, Nabuchodonosor fit la conquête de cette contrée, et la prophétie s'accomplit ainsi après

le retour victorieux du prince chaldéen. Mais quelques années après au moment ou Sédécias, roi de Jérusalem, préparait une ligue avec l'Egypte et avec des peuples voisins contre Nabuchodonosor, Jérémie renouvelle ses menaces contre Elam. Dans une prophétie datée du commencement du règne de Sédécias, ce prophète fait allusion à une situation indépendante de cette province; il a dû prévoir une nouvelle révolte, dont il annonce un châtiment terrible. Voyant Nabuchodonosor, occupé aux sièges de Jérusalem et de Tyr, les Perses, en effet, n'avaient pas manqué de s'emparer, de nouveau, du pays d'Elam. Aussi, au retour de son expédition, le vainqueur ne manqua-t-il pas de châtier ce pays d'Elam (l'Elymaïde et la Susiane); il accomplit ainsi la prophétie de Jérémie (XLIX, 35 et ss.) : « Je briserai l'arc d'Elam, et je détruirai toutes leurs forces... et je les disperserai... Mais dans les derniers jours, dit le Seigneur, je ferai revenir les captifs d'Elam. » Ezéchiel fait allusion à cette catastrophe lorsqu'il voit Elam précipité dans l'abîme (ch. XXXII, 24) : « Là est Elam et tout son peuple autour de son sépulcre; toute cette foule de morts, qui ont été passés au fil de l'épée. » A l'égard des captifs dont parle Jérémie, il est à croire que Nabuchodonosor traita le pays d'Elam comme la Judée, et comme d'autres contrées qu'il avait dévastées : il en enleva beaucoup d'habitants que Dieu laissa revenir dans leur pays, lorsque les Juifs furent ramenés en Palestine. Imitant Sargon qui fit des razzias dans la Susiane et déporta des colonies susiennes, les Cuthéens ou Cosséens, dans la Samarie (Esdras IV, 9), Nabuchodonosor transplanta aussi des Elamites en Palestine, et il les remplaça par des déportés juifs dont les descendants sont mentionnés sous le nom d'Elamites, dans les Actes des Apôtres (ch. II, 9).

A l'époque où Daniel eut sa vision, le pays d'Elam faisait donc partie de l'empire chaldéen. Pour sa sécurité et pour le développement du commerce de ses états, Nabuchodonosor avait dû s'emparer d'un pays dont les vallées descendaient jusqu'aux plaines de Babylone. Le pays d'Elam se trouvait, en effet, en face de cette ville, et il s'étendait, au sud, jusqu'aux rivages du golfe Persique. Il n'est pas possible que Nabuchodonosor eût laissé au pouvoir d'étrangers la vallée et le bassin méridional de l'Euphrate et du Tigre.

On conçoit, d'ailleurs, aussi très bien que, à la mort du héros chaldéen, Cyrus ait voulu tenter de reprendre ou de conquérir la Susiane. Sous Balthasar, successeur de Nabuchodo-

nosor, les hostilités n'avaient pas encore commencé. Mais Cyrus s'agitait, et Daniel dut se préoccuper de l'accroissement de puissance d'un prince qui avait de nombreux partisans à la cour d'Astyage et qui pouvait finir par entraîner son suzerain dans une guerre contre la Babylonie. Balthasar n'était pas, comme Nabuchodonosor, un prince belliqueux, et les Chaldéens le remplacèrent inutilement par Darius-Nériglissor. Appuyé par les troupes mèdes, Cyrus déclara la guerre à ce dernier, le battit et s'empara de la Susiane. Ce fut sa première conquête et elle lui permit de se donner le titre de roi d'Ansan ou de la Susiane (Voy. *Introd.*, p. 439 et ss.). Il établit alors sa résidence à Suse et il en fit la capitale du futur empire des Perses. La prédilection de ce prince pour cette ville s'explique aisément.

Existence de Suse au temps du roi Balthasar. — Des critiques modernes ont prétendu que Suse n'existait pas à cette époque. Lengerke suppose que ce n'était pas une ville au temps de Balthasar. Duncker (*Gesch. der Alterh.*, II, p. 913, 3e édit.) soutient que Darius, fils d'Hystape, fut le premier qui fit de Suse une résidence royale et le point central de l'empire. Cette opinion n'a d'autre fondement qu'un mot mal compris de Pline. Cet historien (*Hist. Nat.*, VI, 27) dit, il est vrai, en parlant de la Susiane : « In qua vetus regia Persarum Susa a Dario Hystaspis filio condita. » Mais cette assertion n'a pas plus de valeur que la suivante du même auteur (VI, 14, 17) : « Ecbatana caput Mediæ Seleucus rex condidit. » Nous ne nous arrêterons pas à relever cette absurdité. Ecbatane existait certainement avant Cyrus, du temps des rois Mèdes, et on ne saurait en placer la fondation après le règne d'Alexandre. Le langage de Pline doit s'interpréter dans un sens plus large. Le verbe *condere*, comme le mot araméen *benah*, n'indique pas toujours la réelle fondation d'une ville (voy. p. 403) : il désigne son agrandissement, son embellissement. On sait, d'ailleurs, que Suse était une ville très ancienne. D'après Strabon (XV, 2, 3), Suse a été bâti par Tithon, père de Memnon, et pour la rattacher à ce personnage en partie fabuleux, il faut bien qu'on ait reconnu son antiquité. Hérodote la fait remonter à cette époque lointaine et la désigne ainsi : Μεμνόνειον ἄστυ (V, 54), Σοῦσα τὰ Μεμνόνεια (VII, 151). Elien (*Nat. Anim.*, VIII, 18) lui donne aussi l'épithète de *Memnonia*.

Les découvertes assyriologiques ont montré qu'elle était depuis longtemps un centre de population susienne ou élamite. Sennachérib en avait fait la conquête (Cfr. Layard, *Nineveh and*

Babylon, p. 146). Assurbanipal s'en empara en 660 avant J.-C. (G. Smith, *Hist. of Assurb.*, vol. II, p. 209, 474) et il en rapporta la statue de la grande déesse d'Uruck, la déesse Nanâ, tombée en captivité entre les mains du roi d'Elam, Kudur Nahunta. Elle est mentionnée dans les inscriptions comme existant 1635 ans avant cette époque, c'est-à-dire 2,280 ans avant notre ère. Une dynastie cuschite ou éthiopienne régnait alors à Suse; et on y a trouvé des constructions de cette époque. Ainsi rien ne s'oppose à ce que nous admettions que Suse avait, au temps du récit de Daniel, un château fort, et que même elle formait une ville d'une certaine importance. Il a dû y avoir d'abord un camp retranché, qui devint une ville, capitale des Susiens, peuple cuschite, et puis des Elamites (Sémites). Plus tard, Darius d'Hystaspe y construisit un palais. Mais on ne doit pas oublier qu'elle était déjà avant lui la résidence de Cyrus qui y déposa les trésors d'Ecbatane, après qu'il les eut enlevés à Astyage, son grand père. Xénophon ne nous trompe pas lorsqu'il dit (*Anab.* III, 5, 15; *Cyrop.* VII, 6, 22) que Cyrus y avait un château royal et qu'il y résidait plusieurs mois de l'année. Ainsi, il n'est pas vrai que Suse ne fut bâtie que sous le règne du fils d'Hystaspe. Le récit de Daniel, relatif à son voyage à Suse, ne soulève donc aucune objection sérieuse. Même en supposant que cette ville aurait appartenu aux Perses à l'époque de la vision, il n'en résulte pas que Daniel n'aurait pu y venir pour traiter des affaires du roi de Babylone. Sachant que Suse appartenait encore aux Chaldéens sous le règne de Balthasar nous ne saurions non plus être étonnés que le prophète s'y trouvât dans l'intérêt du royaume, pour prévénir le mouvement médo-perse qui commençait à se dessiner. Daniel put inspecter la citadelle, et ordonner des travaux de défense. On comprend donc très bien le motif du voyage de Daniel à Suse, en 559.

C'est, du reste, le lieu que le Très-Haut choisit pour montrer à son serviteur la vision du bélier et du bouc. Daniel fut favorisé, à Suse, de cette vision surnaturelle, parce que cette ville devait bientôt devenir la capitale du deuxième grand empire et le point de départ des campagnes futures, qui amenèrent le renversement de l'empire Chaldéen.

3. Je levai[m] les yeux, et je regardai; et voici : un bélier[n] se tenant devant ce fleuve[o]; et deux cornes (étaient) a lui[p]; et ces deux cornes (étaient) hautes; mais l'une

était plus haute que l'autre [q]; et la haute s'élevait à la fin [r].

[m] *Je levai*, *'essa'*, futur *Kal* de נָשָׂא. — [n] *Bélier un*, אֶחָד. Le mot *'ēḥad* ne doit pas être pris pour un article indéfini : c'est un adjectif numéral, en opposition avec les deux cornes du bélier. L'auteur tient à faire contraster l'unité de cet animal avec la dualité de ses cornes. — [o] *Devant le fleuve* (à la face, *lifnēy*) du fleuve, c'est-à-dire tourné vers le fleuve, comme pour en forcer ou pour en défendre le passage. *Ha'ûbal*, avec l'article se rapporte au fleuve déjà mentionné. — [p] Au verset 20, l'interprète déclare que le bélier symbolise les rois des Mèdes et des Perses. Nous avons pu constater déjà (p. 642 et ss.) que la symbolique de ce verset correspond parfaitement avec les faits historiques. Au moment où eut lieu la vision, la Médie et la Perse ne faisaient qu'un empire : la Perse était tributaire et indépendante de la Médie. Mais déjà Cyrus circonvenait Astyage et s'élevait à sa hauteur : il s'était fait des partisans et il avait gagné des traitres à la cour de son grand-père : les deux cornes étaient hautes. Mais bientôt après Cyrus conquit la Susiane et plus tard, par la victoire qu'il remporta sur Astyage, le roi de Perse devint roi des Mèdes. C'est ainsi que se trouva vérifiée la vision d'après laquelle la seconde corne devint plus haute dans la suite. Le bélier aux deux cornes offre une résultante des deux forces ou puissances mède et perse. — [q] *L'une*, הָאַחַת ; au moment de la vision la corne mède était plus haute, mais la vision montre la corne perse comme prenant le dessus et devenant plus haute *que l'autre* (que la seconde, *haššēniṭ*). — [r] (Etait) *s'élevant*, *croissant*, עֹלָה, partic. présent fémin. indiquant la continuité de l'action, de sorte que, pendant la vision, le prophète voyait la corne s'élever plus haut que l'autre. *A la fin*, en dernier (lieu), *ba'aḥaronah*. Il ne faut pas supposer, avec Lengerke, Hitzig, que Daniel vit d'abord le bélier dépourvu de cornes, et qu'il vit ensuite les cornes surgir et l'une d'elles s'élever au-dessus de l'autre. Le Voyant aperçoit de prime abord le bélier avec ses deux cornes qui représentent les rois des Mèdes et des Perses ou avec les deux forces, les deux gouvernements, dont l'unité rendit possible la formation du deuxième empire.

Le bélier dont la démarche lourde contraste avec celle du bouc, correspond à l'ours du ch. VII. Il peut se faire aussi que

l'empire représenté dans ce dernier chapitre par un ours soit ici symbolisé par un bélier, parce que, comme le conjecture le commentateur anglican Mède, le nom hébreu du bélier offre une allusion au nom d'Elam, par lequel la Perse est quelquefois désignée : איל enim Hebræis (unde momen איל aries) et אלם atque עלם Chaldæis, idem significant nempe *fortem* seu *robustum esse*. Forte igitur עירם *Elam* istis, ut illis איל arietem sonabat, indeque rex *Elam* hoc typo Danieli figuratur (*Works*, book 3. *Com. Apoc.*, p. 474). Le mot Elam, עֵילָם, en effet, a pu se rattacher à une racine איל qui a eu le sens de force et qui a donné les mots אַיִל (bélier) et אֱיָל (force). Les Elamites avaient peut-être composé ainsi une armoirie parlante qui les présentait comme des hommes forts (cfr. Romains et ῥώμη), comme des béliers : et les Perses devenus rois d'Elam ou de la Susiane auraient adopté ce blason. On sait, d'après Ammien Marcellin (lib. XIX, 1), que les rois de Perse, lorsqu'ils étaient à la tête de leur armée, portaient une tête de bélier en or et orné de pierres précieuses en guise de diadème : *Aureum capitis arietini sigmentum interstinctum lapillis pro diademate gestans.*

Le bélier, symbole de la force, de la puissance, a pu très bien, du reste, être présenté à des païens dans quelques songes prophétiques. Bochart (*Hierozoic.*, p. prior, lib. II, c. 46) remarque qu'on le trouve dans des visions rapportées par Plutarque (Vie de Sylla) et par Cicéron (*De Divinatione*, à propos d'un songe de Tarquin le Superbe). Que des visions prophétiques aient été communiquées à des pays, il n'y a rien là qui puisse nous surprendre. La divine Providence a fort bien pu, dans le gouvernement du monde, condescendre à guider quelques hommes, qui devenaient ses instruments, par des moyens qui étaient en rapport avec l'état de leur esprit et propres à faire plus d'impression sur eux.

4. Je vis ce bélier[s] heurtant[t] vers l'Occident[u] vers le Septentrion et vers le Midi[v]; et aucun des animaux[x] ne tenait devant lui ; et il n'était pas qui délivrât[y] de sa puissance[z]; et il fit selon sa volonté[a]; et il fit grand[b].

[s] Le bélier dont l'une des cornes était plus élevée que l'autre, représente surtout Cyrus, Cambyse et Darius fils d'Hystaspe, les rois perses de la période des conquêtes. — [t] *Heurtant, me-*

naggah, partic. *piel* de נָגַח, pousser, frapper avec des cornes ; renverser, vaincre (Cfr. lat. *arietare*, heurter, choquer de la tête comme les béliers, renverser en heurtant). — [u] *Vers la mer*, c'est-à-dire vers la mer Méditerranée qui, à l'égard des Hébreux, était située à l'ouest. — [v] Le bélier donne des cornes contre les Etats situés vers l'ouest (la Lydie, l'Asie Mineure, la Babylonie, les îles de la Grèce), vers le nord (l'Arménie, le Colchide, l'Ibérie, les pays Caspiens, la Bactriane, la Scythie) et vers le sud (l'Egypte, l'Ethiopie, la Libye). Le Bélier ne frappe pas du côté de l'est. Il lui tourne le dos et fait face à l'occident. Il n'était pas nécessaire, du reste, que la vision de Daniel embrassàt toutes les conquêtes successives des rois de Perse : il en voit la partie qui était la plus importante pour son peuple. En somme les expéditions perses, vers l'Est, n'ont pas amené de résultat sérieux. Pour le tableau du déploiement de l'empire médo-perse, les conquêtes de l'Est étaient secondaires et d'une importance moindre, surtout au point de vue de la révélation prophétique. — [x] *Et tous les animaux* (vekol *haîîôṭ* ; les bêtes, métaphoriquement pour les royaumes, les Etats), ne tenaient, *yahamdû* (ne pouvaient se tenir debout, dans une situation ferme), partic. *kal* de עָמַד (rester debout, se soutenir), au masculin parce qu'il se rapporte à *haîîôṭ*. — [y] Il n'était pas (qui fut) délivrant, *mazzîl*, partic. *hiphil* *izzîl* (arracher, délivrer) de נָצַל inusité au *kal*. — [z] *De sa main*, *beyadô*; *constructio ad sensum*. — [a] *Il fit selon sa volonté* ; locution qui exprime le pouvoir despotique et arbitraire. — [b] *Il fit grand*, *hiphil* sans régime, *hiphil absolu* (de *gadal*, être grand, grandir, être élevé), il s'enorgueillit, *fastuose egit* (Comme aux versets 11, 25 ; Jérémie XLVIII, 26, 42 ; *Lament.* I, 9 ; Ps. LV, 13). On sait que les rois de Perse se montrèrent fiers et hautains (Cfr. Hérodote, I, 89) : Πέρσαι ὑβρισταί ; et Eschyle (*Perses*, v. 795) : ὑπέρκομπον ἄγαν. On traduit aussi : il devint grand, puissant ; *magnificavit scilicet agendo* (*lahasôt*), *id est magnifice egit*, *res magnas gessit*.

5. Et j'étais attentif [c] ; et voici : un bouc [d] vint de l'Occident [e] ; sur la face de toute la terre [f] ; et ne touchant pas la terre [g] ; et ce bouc avait une corne considérable [h] entre ses deux yeux.

[c] *J'étais faisant comprendre* (à moi, à mon intelligence). Cette expression dénote l'action soutenue de l'esprit : j'étais réfléchis-

sant, considérant, afin de me rendre compte de ce que je voyais. — [d] *Un bouc des chèvres* (*hircus caprinus*) *żefir haḥiẓẓîm* (צְפִיר הָעִזִּים) bouc des chèvres. Le bouc (צָפִיר, propr. le sauteur — *a saltando dictus* ou *a saliendo*) est aussi nommé שָׂעִיר (propr. *hirsutus, pilosus*). Mais comme ce nom est équivoque et s'applique à diverses espèces animales, on appelait le bouc *saḥir haḥiẓẓim* (bouc des chèvres ; cfr. Genèse XXXVII, 31 ; Lévit. XVI, 5) Il semble que le mot *żafir* a eu, comme le mot allemand *Bock*, le sens de mâle (de la chèvre, de la brebis et de quelques autres animaux). Pour distinguer le bouc proprement dit, on a ajouté au mot *żafir* le mot *haḥiẓẓim* (des chèvres : de עֵז, chèvre) et on a ainsi désigné le genre chèvre (Cfr, all. *Ziegenbock*). Par ce mot « bouc des chèvres, » Daniel a voulu désigner plus expressément l'empire dont le bouc était l'emblème. Il se peut aussi que le prophète ait eu en vue la mer Egée dont le nom signifie mer des « grosses vagues » (αἶγες ; cfr. ἀΐσσω, je bondis) et mer des chèvres (αἴξ, αἰγός, chèvre). Le nom de mer des chèvres pouvait avoir trait aux flots moutonnants de cette mer ou au grand nombre d'îles qui s'y trouvent, et qu'on a pu comparer poétiquement à un troupeau de chèvres (Cfr. *Onomatologie de la Géographie grecque*, p. 38) (1). — [e] De l'Occident (*min ham-*

(1) Il peut se faire que le règne des Macédoniens ait été représenté sous l'emblème du bouc, parce que ce peuple, plus de deux cents ans avant Daniel, portait le nom d'*Egéades* (αἴξ, chèvre, bouc) ou de « peuple du bouc ou des chèvres. » La ville d'Edesse ou d'Emathée se nommait aussi Egée, parce que, dit-on, Caranus avait été conduit dans cette localité par un troupeau de chèvres. Mede fait, à ce sujet, une remarque très intéressante que nous rapportons tout au long : « Nec deesse videtur hujusmodi allusiones exemplum apud Danielem, c. 8, ubi Macedones, qui tunc temporis *Ægeades* (hoc est Caprini) dicebantur typo *caprarum*, rexque hirci figura designatur. « Ecce, inquit, hircus caprarum (id est caprarum maritus) venit ab occidente, etc. Innuit autem Alexandrum magnum. *Ægeadum* reges illi Macedones sunt. Ita enim gens ista vocabatur qua prima regni sedes erat, a Carano conditore ducentis plus minus ante Danielem annis. Occasionem nominis ex Trogo refert epitomator Justinus l. 7, c. 1, cujus verba ascribere non gravabor. « Caranus, inquit, cum magna multitude Græcorum, sedes in Macedonia responso oraculi jussus quærere, cum in Æmathiam venisset, urbem Edessam non sentientibus oppidanis propter imbrium et nebulæ magnitudinem, gregem caprarum imbrem fugientium secutus, occupavit : revocatusque in memoriam oraculi, quo jussus erat ducibus capris imperium quærere, regni sedem statuit, religioseque postea observavit, quocunque

maharab : le mot מַעֲרָב, le coucher du soleil : עָרַב, il a fait soir, il a fait sombre). On donnait à tous les pays occidentaux le nom que les Arabes ont conservé à une partie occidentale de l'Afrique, le nom de pays de *Magreb*. Les noms de l'Europe et de l'Erèbe (enfer placé à l'Occident) se rattachent à la même racine (Voy. *Ibid.*, p. 16). Ce mot a trompé Théodotion qui a traduit ainsi ce passage : ἤρχετο ἀπὸ Λιβὸς (il vint du côté du vent d'Afrique : ce serait du sud-ouest ou de l'Afrique). Théodoret explique cette traduction en disant que, après avoir soumis l'Egypte, Alexandre s'avança vers la Perse. Mais la vision indique tout simplement l'Ouest; et la Macédoine est parfaitement à l'ouest de Suse et de la Perse. — [f] Ce peu de mots exprime l'étendue des conquêtes d'Alexandre (Cfr. I, Mach. I, 3 : διῆλθεν ἕως ἄκρον τῆς γῆς). — [g] *Et ne touchant pas sur la terre : nogēha, attingens*, partic. *kal* de נָגַע, toucher, approcher, atteindre (Cfr. Enéide, VII, v. 816 et ss.). Daniel nous offre ici un tableau très vivant de la rapidité et de la force irrésitibles du conquérant macédonien. Alexandre semble plutôt voler que courir : le bouc franchit comme s'il eût eu des ailes (cfr. les quatre ailes du léopard, VII, 6), l'espace compris entre la Grèce et la Perse, l'Egypte et l'Inde. — [h] *Une corne de vue*, *cornu adspectus*, *hazût*, de considération, considérable, c'est-à-dire qui se faisait voir (*cornu spectabile, conspicuum, insigne*) : ses dimensions la rendaient très apparente, et, par suite, très remarquable. Les LXX et Théodotion : κέρας θεωρετόν. Cette corne figure tout particulièrement Alexandre le Grand ; elle symbolise le premier roi, le grand roi de l'empire des Grecs ou de la troisième monarchie. Mais le bouc représente tout le royaume de Javan. Cet animal, symbole de l'agilité et de l'impétuosité des Grecs, correspond au léopard du ch. VII qui surpasse en agilité le lion et l'ours. Le bouc est ici en opposition avec le bélier dont la marche est plus lente, comme l'observe très bien Théodoret : τοῦ κριοῦ γὰρ ὀξύτερος ὁ τράγος (le bouc est plus véloce que le bélier). Le même contraste se trouve entre l'ours et le léo-

agmen moveret, ante signa easdem capras habere, cæptorum duces habiturus quas regni habuerat authores. Urbem Edessam ob memoriam muneris *Ægeas*, populum *Ægeadas* vocavit » (*Loc. cit.*, p. 473, 474). Ajoutons encore à ces détails que la ville d'Egée était le lieu de la sépulture des rois de Macedoine (Pline, lib. IV, c. 10). Il est encore digne de remarquer que le fils d'Alexandre et de Roxane fut appelé Alexandre *Ægus* ou « fils du bouc; » et que quelques successeurs d'Alexandre le Grand sont représentés, dans leurs monnaies, avec des cornes de bouc.

pard du ch. VII. Au fond et, d'après l'interprétation de l'Ange, (vs. 21), le bouc désigne le règne des Grecs ou le troisième empire, et non pas seulement son premier roi. C'est la remarque que fait ici même Rosenmüller : « *Hirco qui ab occidente venit* non solus significatur Alexander, sed, ut vidimus, totum Macedonum regnum, quod originem suam ex occidente duxit. »

6. Et il vint jusqu'au bélier possesseur de deux cornes, que j'avais vu se tenant devant la rivière ; et il courut sur lui dans l'impétuosité[i] de sa force.

[i] *Dans la chaleur*. Le mot חֵמָה (colère, fureur) se rattache à חַם (chaud). On a traduit l'expression du texte par *in ira* ou par : avec une grande irritation. Ce n'est pas le sens : il faut *in æstu* (chaleur, ardeur, véhémence) ou *in impetu* (Vulg.). On reconnaît aisément Alexandre à cette peinture. Le prophète décrit en deux mots l'intrépidité, le courage et la force d'Alexandre.

7. Et je le vis s'approchant du bélier[j] ; et il entra en fureur[k] contre lui ; et il frappa[l] le bélier ; et il brisa ses deux cornes[m] ; et le bélier n'avait pas la force de se tenir devant lui[n] ; et il le jeta à terre ; et il le foula aux pieds ; et personne ne délivra[o] le bélier de sa puissance.

[j] *Atteignant le côté*; venant à côté, près (du bélier). *Approchant*, *maggîha*, partic. *hiphil* de *nagaḥ*. — [k] L'expression וַיִּתְמַרְמַר est l'*hithpalpel* de מָרַר (il a été amer, funeste ; cfr. מַר, amer, triste ; indigné, furieux, funeste, fatal) ou l'*ithpael* avec le redoublement du מ ou de la première radicale. Le bouc se rendit amer, se fâcha, s'emporta, entra en fureur. — [l] *Et il frappa*, *vaïiak*, troisième personne futur *hiphil* apocopé de נָכָה inusité au *kal*. — [m] C'est-à-dire les forces réunies des Perses et des Mèdes : il soumit ces deux peuples qui ne formaient qu'un peuple. — [n] *Et n'était pas de force dans le bélier pour se tenir devant lui*. — [o] *Et il n'était pas délivrant* (qui délivrât) *le bélier de sa main*. Personne ne secourut le bélier. Le Voyant, a comme parcouru, dans sa vision, la série des rois de Perse, et il lui a été donné de prévoir comment, dans la personne de Darius Codoman, finirait le second empire universel, après avoir duré,

sous treize souverains, l'espace de deux cent trente-quatre ans.

8. Et le bouc grandit extraordinairement[p]; et lorsqu'il fut devenu puissant[q], la grande corne fut rompue[r]; et quatre (cornes) remarquables[s] surgirent à sa place, vers les quatre vents du ciel[t].

[p] *Se fit grand, higdîl, jusqu'à beaucoup, ḥad me'od*; ou bien : fit très grand, fit de grandes choses, magnum fecit (seipsum), s'enorgueillit. — [q] Lorsqu'il eut développé, exercé sa force, lorsqu'il fut devenu puissant, *keḥaẓemô*, inf. *kal* de עָצַם, être fort, puissant, devenir puissant : lorsqu'Alexandre eut déployé sa force par le renversement de l'empire perse... — [r] *Fut rompue*, se brisa, *nišberah*; troisième personne prét. *niphal* de שָׁבַר, se briser, être brisé, cassé. Après ses rapides conquêtes, Alexandre, à l'apogée de sa puissance, mourut subitement à Babylone. — [s] *Et quatre* (cornes) *de vue, quatre* (cornes) *remarquables* (cfr. vs. 5); sous-entendu *qarnôt*; pour קַרְנֵי חָזוּת. C'est ainsi que, au verset suivant, l'auteur sous-entend *'ĕrēẓ* devant *haẓebi*; et que, au verset 11, *haṭṭamid*, il n'a pas cru nécessaire de mettre *ḥôlam* devant *aṭṭamid*. On pourrait traduire ainsi ce passage : *Et* (cornes) *d'apparence quatre surgirent*. — *Et s'élevèrent*, *vaṭṭahalēynah*, troisième pers. fémin. futur *kal* de עָלָה, monter. Les quatre cornes sont les symboles de quatre royaumes. La Vulgate traduit simplement : *quatuor cornua* et omet *ḥaẓût*; la version syriaque est plus exacte : *Conspicua quatuor*. — [t] *Vers les quatre vents*. L'empire d'Alexandre ou l'empire grec fut continué sous la forme de quatre royaumes grecs. Les Etats du conquérant formèrent quatre monarchies grecques situées vers les quatre points cardinaux : à l'Est le royaume de Syrie avec la Babylonie et les autres contrées orientales; au Nord, le royaume d'Asie avec la Thrace; au Sud, le royaume d'Egypte avec la Phénicie et la Palestine; à l'ouest le royaume de Macédoine et de Grèce.

9. Et de l'une d'elles[u] sortit une petite[v] corne; et elle grandit beaucoup[x] vers le Sud, et vers l'Orient[y], et vers (le pays de) la Gloire[z].

[u] Le mot *qĕrĕn* (corne) est féminin en hébreu, et cependant il

se rattache ici à un pronom masculin מֵהֶם (d'eux) au lieu de מֵהֵן (d'elles). Mais le prophète a ici en vue les groupes de rois que comprennent les quatre royaumes représentés par les quatre cornes : l'accord est *ad sensum*. Pour la même raison, le verbe יָצָא est au masculin : Daniel voit à la place de la corne le roi qu'elle représente. Il mêle ainsi jusqu'au verset 22, la chose signifiée avec le signe, et il raconte des faits relatifs au au roi dont la petite corne est l'emblème. — [v] *Une corne de peu*, מִצְּעִירָה, Le מִ indique le rapport à l'état d'où la corne sort, et on peut traduire *miżżeħîrah* par *a parvo, a parvis initiis* (Maurer, Kranichfeld). Dans ce cas, on pourrait ne pas le joindre a *qĕrĕn*, mais au verbe *yaża'* (une corne surgit de peu, de petitesse). De la sorte, le texte donne l'idée que le roi représenté par la corne arriva au pouvoir après être parti d'un faible commencement. D'après Kimchi, le מ n'est pas un préfixe, mais une préformante, comme dans מִצְעָר, petit; et le *dageš* serait euphonique. Selon d'autres exégètes le מִ serait ici préfixe, employé comme comparatif ou formant un superlatif, et signifierait *prœparva, perpauca*. Les LXX et Théodotion paraissent avoir regardé cet adjectif comme composé de מִן négatif ou privatif et de צְעִירָה : ils l'ont traduit par ἰσχυρόν (fort). Mais, comme il est dit que la corne « grandit, » on est conduit à conserver à l'adjectif le sens que nous lui avons reconnu. — [x] *Et elle grandit extrêmement*. Antiochus grandit d'abord en parvenant au trône, et ensuite par ses conquêtes, comme la suite du texte l'indique. — [y] Ce roi devint grand vers le midi : d'Antioche, sa capitale, il fit des expéditions en Egypte et il s'assujettit, pendant quelque temps, ce pays (Cfr. ch. XI, 25; I, Mach. I, 17 et ss.). Il grandit aussi vers l'orient, contre Artaxias, roi d'Arménie qu'il fit prisonnier et auquel il enleva les provinces du royaume de Syrie dont ce roi s'était emparé (Appien, *Bell. Syr.*, c. 45; Polyb. XXXI, 11). — [z] *Vers* (le pays de) *la Gloire*, sous entendu *'ĕrĕż*, terre (Cfr. *'ĕrĕż haẓẓebi* (XI, 41), la contrée glorieuse, la contrée honorée par une présence toute particulière de Jéhovah. Le mot צְבִי, signifie « ornement, beauté, gloire; » et il a servi à désigner la contrée que Dieu avait choisie pour son peuple (Cfr. Jérémie III, 19; Ezéch. XX, 6, 15; XXVI, 12; Zach. VII, 14). Jérusalem est très bien nommé « la Gloire, » à cause du temple où « la Gloire » de Dieu se manifestait. Cette expression désigne la Terre sainte, le lieu du sanctuaire. Théodotion a rattaché le mot צְבִי, au subst. צָבָא (armée)

du verset suivant, et il a traduit ainsi : πρὸς τὴν δύναμιν ; cette traduction a été adoptée par la Vulgate : *et contra fortitudinem* (et contre la force). Antiochus Epiphane fit plusieurs campagnes en Palestine. Il attaqua « la Gloire, » c'est-à-dire la ville de Jérusalem. Il s'en empara ; il se rendit maître de toute la Judée, et il y exerça toutes les violences et toutes les impiétés qu'on lit dans le livre des Machabées.

Ne se préoccupant pas du développement historique des quatre royaumes symbolisés par les quatre cornes, la révélation montre de suite une petite corne qui surgit de l'une d'elles et qui eut une importance capitale pour le peuple juif. Elle a pu être appelée « petite, » parce qu'elle constraste avec la grosse d'où elle sort : celle-ci représente toute la série des rois séleucides ; et chacun de ces rois aurait pu être représenté par une petite corne adhérant à la grande. On a pu dire aussi qu'elle est nommée « petite » parce que la puissance d'Antiochus Epiphane devait être inférieure à celle de son père Antiochus le Grand, dont les Etats et la situation avaient été fort amoindris par les Romains. Mais il ressort surtout du texte que cette épithète convient très bien à un roi qui fut d'abord un prince sans droits à la couronne et qui parvint au trône d'une façon inattendue.

10. Et elle grandit jusqu'à l'armée des cieux[a] et elle jeta[b] à terre (une partie)[c] de l'armée et des étoiles[d] ; et elle les écrasa[e].

[a] On peut considérer l'expression « armée du ciel » comme une expression poétique pour désigner les adorateurs du vrai Dieu. Cette expression signifie tantôt les étoiles et tantôt les anges. Le substantif צָבָא (armée) se rattache à צָבָא (il s'est réuni, il s'est assemblé) et a eu d'abord le sens général d'assemblée. L'idée première qu'offre le mot *żaba'* est celle de « réunion, assemblée, compagnie, troupe (Cfr. Ps. LX, 8, 12). Ce mot a ensuite été appliqué à la multitude des étoiles (l'armée ou l'assemblée du ciel) et aux anges qui composent la milice angélique, la hiérarchie des purs esprits (II Rois, XXII, 19 ; IV Rois XVIII, 18 ; Isaïe XXIV, 21). Ainsi, l'expression Jéhovah *żeba'oṯ* (dieu des armées) embrasse à la fois l'armée ou l'assemblée des constellations et l'armée ou l'assemblée des anges : quelques textes peuvent être appliqués aux esprits célestes et aux étoiles. Ce nom est aussi donné aux tribus d'Israël à leur sortie d'Egypte

(Exod. VII, 4; XII, 41). C'est aussi le peuple de Dieu que la vision indique ici comme l'armée où l'assemblée de Jéhovah. Il s'agit, dans le passage que nous analysons, du peuple choisi, du peuple de Dieu, de l'Eglise de l'ancienne alliance, en un mot, du « peuple des saints » (de l'Ancien Testament), groupé alors dans la Judée, *ham qedošim*, comme l'Ange l'explique au verset 24 (*ham qedošim*, le peuple des saints). « L'armée du ciel », mentionné ici, ne comprend donc pas seulement les Lévites, les hommes illustres ou les chefs de la nation juive : il s'agit de cette nation considérée dans son ensemble. La vision assimile « aux anges le peuple des saints, » le peuple de Dieu, le peuple appelé saint parce que ses membres devaient former une nation sainte (Exod XIX, 6), et aussi parce qu'ils avaient le privilège des révélations divines et d'une présence toute spéciale du Très-Haut au milieu d'eux. — [b] *Et elle jetta*, *vattaffēl*, troisième personne futur *hiphil* (faire tomber, jeter) de נָפַל. — [c] *Min haž-žeba'*. La préposition מִן (de), prise ici dans un sens partitif, indique qu'il s'agit d'une partie, d'une fraction, de quelques-uns ou de plusieurs des membres de l'assemblée sainte. — [d] *Et des étoiles*. Le *vav* est ici explicatif, et il indique qu'il s'agit de l'armée *ou* des étoiles. En effet, cette expression figurée désigne très bien le peuple des saints. On sait que les saints sont comparés à des étoiles à cause de l'éclat de leur vertu. Les Juifs devaient être comme un peuple d'étoiles qui avaient pour mission de faire briller la lumière divine à travers les ténèbres du polythéisme. — [e] Et elle les écrasera, *vattirmesēm*, troisième personne futur *kal* de רָמַס, il a foulé aux pieds, il a écrasé, il a opprimé. Les Juifs fidèles furent massacrés par les ordres d'Antiochus Epiphane. C'est à tort qu'on a cru que les étoiles abattues représentent ceux d'entre les Juifs qui renoncèrent à leur religion. Ces apostats ne furent pas maltraités par le tyran.

11. Et[f] elle grandit[g] jusqu'au prince de l'armée[h]; et elle lui ravit[i] le Perpétuel (sacrifice)[j]; et le lieu de son sanctuaire[k] fut profané[l].

[f] Le *vav* (et) a ici le sens de « même, aussi. » — [g] Il devint grand, puissant, *higdil*. Antiochus s'éleva orgueilleusement jusqu'au Très-Haut, il s'attaqua à Dieu; et il parut avoir en quelque sorte l'avantage sur Dieu lui-même : il profana son temple, interrompit son sacrifice, souilla son autel, pervertit

son peuple et fit mourir ses adorateurs. L'emploi du verbe masculin au lieu du verbe féminin que le nominatif (קֶרֶן, corne), féminin en hébreu, exigeait, indique que le Voyant saisit, sous l'emblème, le roi, le persécuteur, que la corne représente. — [h]*Le* prince de l'armée (du ciel, du peuple des saints de cette époque). Il n'est ici question ni du grand-prêtre Onias, comme l'ont pensé Ephrem (trompé par la paraphrase des LXX) et Grotius ; ni, comme le suppose Palmer, de l'archange Michel ou de l'ange protecteur (X, 21). L'expression de « son sanctuaire », qui suit immédiatement, prouve suffisamment qu'il s'agit de Dieu, du Dieu du ciel, du roi d'Israël. — [i]*Et de lui il ravit, ab eo* (Deo) *abstulit*... Le pronom suffixe מִמֶּנּוּ offre ce sens et le *ketib* הֵרִים (de רוּם, être haut, élevé ; *hiphil*, élever, enlever, ôter) est irréprochable; d'autant plus qu'il est justifié par le verbe précédent *higdîl*. D'après le *qerî*, il faudrait lire הוּרַם, hophal de *rûm*, et traduire : « et par lui fut enlevé, » et ab eo cornu (Antiocho) ablatum est... Cette correction, fort inutile, a été sans doute proposée à cause de la forme passive du verbe *hušlak* qui suit. — [j]*Le tamîd, le perpétuel*, sous entendu עֹלָה (holocauste), pour עֹלַת הַתָּמִיד (holocauste perpétuel, sacrifice de perpétuité). Le subst. *tamîd* (תָּמִיד, perpétuité, durée) désignait toutes les cérémonies quotidiennes du culte lévitique, et principalement l'holocauste que l'on offrait à Dieu soir et matin. Ce sacrifice comprenait la partie la plus importante du culte : c'était proprement le sacrifice continuel, le sacrifice de chaque jour, qui ne devait jamais être interrompu. — [k]Le lieu de son sanctuaire, le saint temple où Dieu résidait. — [l]*Fut profané.* Le verbe *hušlak* est l'*hophal* de l'inusité שָׁלַךְ qui signfie, à l'*hiphil*, a rejeté, repoussé, renversé ; mais qui a aussi le sens de « dévaster » et celui de mépriser, humilier » (jeter à bas, abaisser ; comme le latin *projicere* (jeter au loin) signifie aussi « dédaigner, ne faire aucun cas (de quelqu'un). » Reuss traduit : « et la place de son sanctuaire fut abattue. » Ce n'est pas « la place » du sanctuaire qui aurait été abattue : la place d'un édifice ne s'abat pas, mais on comprend très bien qu'elle soit dévastée. Lengerke a mieux saisi le sens de ce verbe : il le traduit par : *ward preisgegeben* (fut livré au pillage), et il ajoute qu'on y trouve aussi l'idée de « traiter avec mépris : » השלך *steht hier, wie Jer*, 9, 18, *vom Gebäude, das der Verwüstung Preis gegeben wird ; schliesst aber zugleich den Begriff der verächtlichen Behandlung ein*, *wie das lat.* objicere *und* projicere. Ez. 19, 12,

Jes. 14, 19 : *so* ἐκβάλλειν, Luc. 6, 12. *Es entspricht somit ganz dem* μιᾶναι ἁγίασμα καὶ ἁγίους (I, Macc. I, 46), *welches Antiochus gebot ; vgl.*, v. 39. On sait très bien, en effet, que le temple ne fut pas détruit et que le sanctuaire fut dévasté et profané. On peut voir, dans le premier livre des Machabées (ch. I, 23, 24, 39, 41, 42, 47-49, 57, 62), la description des événements prédits ici. — La forme masculine des deux verbes que nous venons d'étudier ne se rapporte pas à la corne, mais au roi qu'elle représente.

12. Et une armée[m] sera placée[n] auprès du (Sacrifice) Perpétuel[o] pour le crime[p], et elle jettera à terre[q] la vérité[r]; et elle agira[s]; et elle réussira[t].

[m] Le mot *żaba'* est employé, ici, sans article, et nous sommes, dès lors, autorisés à ne pas lui donner la signification qu'il a aux versets 10 et 11. Sans doute, l'absence de l'article ne suffirait pour donner au mot du texte le sens que nous lui donnons ; mais elle permet de le lui donner. Il semble que si l'auteur avait voulu désigner le même objet, il aurait écrit *hażżeba'*, c'est-à-dire « l'armée » (susmentionnée). On objecte, il est vrai, qu'il a été déjà question d'une *żaba'* aux versets 10 et 11, et qu'il est question de cette même « armée » au verset 13. Mais, dans le premier de ces versets, ce mot est caractérisé par le mot « cieux, » et au verset 13, la *żaba'* dont il s'agit est unie avec le sanctuaire, *qodeš*. Au verset 11, l'article indique qu'il s'agit de l'armée mentionnée au verset 10. Ainsi, le contexte explique très bien qu'il s'agit là du peuple de Dieu, du peuple élu. Il en est tout autrement ici. — [n] *Sera placée*, *ṭinnaṭen*, 3[e] pers. futur *niphal* de נָתַן, donner, mettre, placer, établir. Ce verbe est au féminin à cause de *żaba'*, qui est considéré ici comme un nom colllectif et employé au féminin. — [o] *Auprès du ṭamid ; ḥal* signifie ici auprès de, près de, à côté de. On le traduit par « sur » avec le sens de « contre ». Stuart : *Over,* in a hostile sense, implying that the *daily sacrifice* was subjected to oppressive and impious supervision. Mais cette armée avait surtout pour but d'empêcher le *ṭamid* et de lui substituer un sacrifice païen. — [p] *Pour le crime*, pour la transgression ; par le péché, par l'idolâtrie. L'expression בְּפֶשַׁע se compose de בְּ qui signifie « pour » (à cause de) (au sujet de) ; et de פֶּשַׁע, défection, crime. Ce crime sera défini au verset suivant : il s'agit du crime de la désolation ou de la profanation du temple. C'est le crime commis par un pouvoir oppres-

sif, impie, idolâtre, qui devait empêcher d'offrir des sacrifices au vrai Dieu, et présider à des sacrifices offerts à des suppôts de Satan. *Fĕšaḥ* est en opposition avec le *ṭamîd* et indique la transgression du culte mosaïque et le remplacement de ce culte par un culte idolâtrique. — [q] *Elle jettera à terre,* elle livrera au mépris, elle abaissera, elle vilipendera, profanera. Les divers sens de *šalak* sont indiquées au verset précédent. Rosenmüller : *Et projiciet* cornu illud *veritatem*, i. e. veri Dei cultum *ad terram*, vilipendet et ipse, et ut ab aliis quoque vilipendatur efficere conabitur. — [r] *La Vérité*, *'emeṭ*, c'est-à-dire la vraie religion, le culte du vrai Dieu, la loi mosaïque : la religion révélée dans la Loi et les Prophètes sera abaissée, jetée à terre, humiliée. — [s] *Et elle agira* (*ḥaṡṭah*, 3e pers. prét. fémin. *kal*, de עָשָׂה faire, agir) à sa guise, selon sa volonté; sous-entendu רָצוֹן, volonté, agrément, plaisir : elle opérera, elle se démènera comme elle voudra. — [t] Elle réussira, *vehiżeliḥah*, hiphil, faire réussir, réussir, de צָלַח, traverser, passer, réussir. Daniel voit, dans un avenir plus ou moins éloigné (*voy.* vs. 23), l'interruption des sacrifices du matin et du soir et la profanation du sanctuaire du Dieu vivant. Une armée de païens, une armée d'Antiochus, fut imposée à la ville et elle remplaça le culte de Jéhovah par le culte des prêtres du paganisme. Le premier livre de Machabées nous apprend le résultat de l'envoi d'Appollonius à Jérusalem « avec une grande suite » : la cité de David fut fortifiée et habitée par « une race de péché », qui « fut un piège pour le lieu saint », et qui empêcha d'offrir les sacrifices prescrits par la loi (ch. I, 35-38, 47-50; voy. p. 631). D'un autre côté, le Voyant put avoir devant lui le spectacle du culte païen intronisé dans le lieu saint. Car l'impie ne se contenta pas de détruire le sacerdoce du temple et d'enlever à Dieu le sacrifice perpétuel. Il établit un autre corps de sacrificateurs; de sorte qu'une *żaba'* païenne remplaça l'armée du ciel et fit offrir des sacrifices impurs en rapport avec l'impiété d'Antiochus.

Quelques exégètes ont donné au mot *żaba'* de ce verset une traduction conforme à la nôtre. Grotius : *et exercitus,* i. e. præsidium Antiochi, *dabitur*, imponetur urbi *contra juge* sacrificium, *per scelus* (id est propter scelera a Judæis perpetrata). I. D. Michaelis et la version syriaque s'expriment de la même manière. Hitzig transforme la *żaba'* en « une expédition militaire (*Feldzug*) qui fut faite ou conduite contre le sacrifice quotidien avec crime » (*mit Frevel*). Mais il oublie que *naṭan* ne signifie pas « conduire ». Wieseler se rapproche davantage du

texte : « Une armée est donnée contre le sacrifice perpétuel en crime » ; Hofmann : « Une armée est donnée contre ce qui est continuel avec le culte des idoles, » c'est-à-dire, de sorte que à la place du perpétuel, un crime, le culte des idoles est établi ; » Ebrard : « la puissance d'une armée est donnée à elle (à la corne) contre le sacrifice quotidien par le crime, » c'est-à-dire par les mauvais anges. Mais, dans cette dernière version, on trouve l'expression « à elle » introduite arbitrairement. D'autres commentateurs ont cru que par le mot *ẓaba'*, il fallait entendre le peuple de Dieu, et ils ont traduit ainsi : « Et l'armée (du ciel) est livrée avec le sacrifice perpétuel au péché, au pouvoir du péché. » Rosenmüller s'exprime ainsi : « Sed צָבָא *exercitus* hic non alius intelligendum quam is qui (Vs. 10, 11, 13) ita vocatur, *exercitus cœli*, i. e. populus sanctorum (Vs. 24), id vero est, populus Judaicus. Mais c'est précisément ce qu'il faudrait prouver ; aux versets allégués le contexte indique qu'il s'agit là du peuple des saints ou du peuple juif. Keil dit que, malgré le manque de l'article, *ẓaba'* ne peut pas s'entendre autrement au verset 12 qu'aux versets 10 et 13, et que, dès lors, il s'agit, non d'une armée de Syriens, mais du peuple d'Israël. Il ajoute que l'absence de l'article a pour but de faire comprendre que ce qui est dit ne comprend pas toute l'armée, mais seulement une partie de cette armée, car, d'après le verset 10, la corne ennemie n'en jettera à terre qu'une partie. Mais il n'en est pas moins vrai que, au verset 10, le mot *ẓaba'* est spécifié : « l'armée du ciel ; » qu'au verset 11, l'article (*haẓẓaba'*) rattache cette armée à la précédente ; et que, au verset 13, le contexte fait voir qu'il s'agit de cette même armée, de l'armée foulée aux pieds. Lengerke et de Wette donnent la traduction suivante : « Une armée sera livrée avec le sacrifice perpétuel à cause du crime. » Hitzig trouve dans cette version autant de fautes qu'il y a de mots dans le texte (*So viele Fehler als der Grundtext Worte*). Ces critiques croient, d'ailleurs, que cette *ẓaba'* désigne l'armée des cieux, la nation sainte. Reuss suit leur sentiment : « Une armée lui fut livrée outre le quotidien à cause du péché » ; et il ajoute : « Nous traduisons de manière que l'*armée* est toujours la même, savoir le peuple fidèle. » Il ne motive pas autrement sa manière de voir. La Vulgate traduit ainsi : *Robur autem datum est ei* (cornu) *contra juge sacrificium propter peccata* (La force lui fut donnée contre le sacrifice perpétuel à cause des péchés). Mais *ẓaba'* ne signifie pas *robur*, mais seulement « armée, service militaire ; temps de service, combat. » Les LXX ont, il est vrai,

traduit ce mot par δύναμις, mais le mot grec a le sens de « puissance, force armée, troupes. » L'expression *propter peccata* offre l'idée que les persécutions frappaient la nation juive à cause du péché, de l'apostasie d'une partie de ses membres; cette idée est bien indiquée dans divers passages de la sainte Ecriture, mais elle n'est pas mentionnée dans ce verset.

13. Et j'entendis[u] un Saint[v] qui parlait; et un Saint[x] dit à Quelqu'un[y] qui parlait : Jusqu'à quand (est) la vision[z] : le *Tamîd*, et le crime du désolé[a] : le permettre le saint et l'armée (être) un (objet) piétiné?[b]

[u] Et j'ai entendu, *va'ĕšmeḥah*, prem. pers. fut. *kal* de שָׁמַע, entendre. D'après une correction massorétique, il faudrait mettre un *ḥatef-kameż* sous le *mēm*. — [v] *Un Saint*, *Qadoš*. On a supposé que cette expression désigne un ange. Mais d'après ce que nous avons constaté au chapitre IV, 14, nous pouvons comprendre qu'il s'agit d'un des Saints qui y sont mentionnés sous le nom de Veillants et de Saints (voy. p. 393-395), d'un de ceux qui étaient connus alors sous le nom de *'Elohim saints* (voy. p. 382; et ch. V, 11, 14). D'après ces textes, nous sommes autorisés à regarder le Saint qui parle, mais dont Daniel ne saisit pas les paroles, comme un de ceux qui sont appelés Saints κατ' ἐξοχήν, comme une Personne divine. Le Voyant ne mentionne pas ce que disait cet être divin qui, du reste, n'apparaissait pas dans la vision. — [x] *Et un* (autre) *Saint : 'eḥad* (un) est répété deux fois; et le second indique qu'il s'agit d'un autre. On a pensé à un ange inférieur au premier. Mais le livre de Daniel est trop messianique pour qu'il ne s'agisse pas ici d'une apparition du futur Libérateur (voy. p. 302 et ss.; 592 et ss.). Le second interlocuteur de la vision est le Veillant et Saint qui fit abattre l'arbre que Nabuchodonosor avait vu en songe (p. 387-389), l'Ange de l'Ancienne Alliance qui avait conversé face à face avec Moïse, l'Homme-Dieu, en un mot, que Daniel va bientôt voir apparaître, sous une forme humaine, au milieu de l'Oulaï. En tant que Fils d'homme, il interroge au sujet de la durée de la dévastation de son sanctuaire et de l'affliction de son peuple : en tant que Fils d'homme, le Fils éternel de Dieu se présente à Daniel comme devant suivre le cours d'un développement humain. On sait que la sainte Ecriture développe alternativement l'humanité et la divinité du Messie. Tantôt, le Dieu mo-

mentanément éclipsé, ne nous laisse qu'en présence de l'homme; et tantôt nous perdons presque de vue l'homme pour ne voir que le Dieu tout-puissant. Dans notre texte, nous voyons le Saint réunissant l'humanité et la divinité dans sa personne. Tout en se manifestant comme Dieu, il s'offre d'un autre côté, comme ayant vu passer devant les regards de son âme les lugubres tableaux de l'avenir, et il voulut faire connaître à Daniel le décret même de l'Eternel relatif à la profanation du temple et à la persécution du peuple élu. — [7] *Quelqu'un*, *Falmônî*. On donne au mot פַּלְמוֹנִי le sens de « un tel, un certain, dont on ignore ou dont on ne veut pas dire le nom, *quidam, aliquis.* » Lengerke : *zu Einem*, et en note : *ein Gewisser* (*Bestimmter*), *Verschwiegener,* un Caché, dont on cache le nom ou dont on veut tenir le nom secret. Les LXX, Aquila et Théodotion ont retenu le mot hébreu, qu'ils ont regardé comme un nom propre. La Vulgate (*alteri nescio cui*) n'a pas très bien saisi la nuance que le mot *falmoni* a ici. Sans doute, ce mot peut, quelquefois, se traduire par « je ne sais qui; » mais il peut aussi fort bien signifier « un tel » dont je connais le nom, mais que je me contente de désigner par le mot « quelqu'un, » soit parce qu'il suffit de le mentionner ainsi pour que, d'après le contexte, on le reconnaisse, soit parce qu'il est plus respectueux de ne pas prononcer son nom. On sait que, dans la sainte Ecriture le mot *haš-šem* (le Nom) signifie Dieu, et que les Juifs s'abstiennent de prononcer le nom de Jéhovah. Le mot *Falmônî* est composé, dit on, de פְּלֹנִי (un certain, ὁ δεῖνα; l'arabe a donné l'espagnol *fulano*) et de אַלְמֹנִי (dont le nom n'est pas énoncé, dont on veut taire le nom), employé dans Ruth, IV, 1; I, Rois, XXI, 3; IV, Rois, VI, 8. Cette étymologie, généralement admise (Gesenius, Rosenmüller, etc.) ne s'impose cependant pas d'une façon bien scientifique. *Felonî-'almonî* a pu donner *Falmônî*. Mais cette dérivation ne rend pas improbables des étymologies rattachées à d'autres racines. Constantin l'Empereur (Notes sur Jachiades) voit dans ce mot une contraction du nom de פֶּלֶא (l'Admirable) qu'Isaïe donne au Messie (ch. IX, 6) et de מָנָה qui, dans la conjugaison *deguessée*, signifie « il a préposé. » Ce commentateur croit qu'il s'agit ici du Messie (adeo ut Messiam Ecclesiæ a Deo Patre *præfectum*, quemadmodum vates, Psal. 2, 6. docuerat perspicue, ubi eadem hac voce utitur paraph. Chaldæus : præfeci eum (וּמַנִּיתֵיהּ) monti sanctuarii mei. — P. 152). Il ne se trompe cependant pas en admettant qu'il s'agit d'une personne divine. Dieu a pu très bien être nommé « l'admirable Ordonnateur ou Prépa-

rateur » de toutes choses. Sans doute cette étymologie de *Falmoni* peut être contestée, mais elle se soutient aussi bien que la précédente. Gesenius ne veut pas qu'on voie dans *Falmóni* un nom qui est substitué à celui de Jéhovah : quod perperam nonnulli pro Jovæ nomine habuisse videntur et ita usurpant Constit. Clement., 7, 35, sed recte explicat Theodoretus ad h. l., τὸ φελμονί τόν τινα σημαίνει. Sans doute, Théodoret rend très bien le sens usuel qu'avait pris le mot *falmoni* (en araméen *felmoni*). Mais cette signification donnée à ce mot empêche-t-elle qu'il soit employé ici pour désigner le Dieu caché, et comme un équivalent du tétragramme, le nom même de Jéhovah, ainsi que l'entendent les *Const. Clementines ?* Gesenius rattache, d'ailleurs, le mot *feloni* à פָּלָה (*separavit, distinxit*), et il dit que ce mot signifie proprement *distinctus definitus, quem digitis quasi monstro, non nomino.* Ne pourrait-on pas, tout aussi bien, le dériver, avec Lengerke, de פָּלָא (il a séparé, désigné, destiné, traité avec distinction) et de אָלַם (être muet, se taire, cacher, celer)? Quoiqu'il en soit, Daniel a pu très justement employer le mot « Quelqu'un » pour désigner l'Etre supérieur qui parlait, parce qu'il put ne pas savoir d'abord quel était cet Etre Il put surtout être porté à s'exprimer ainsi, parce que Dieu est vraiment l'Ineffable, Celui dont on ne peut dire le nom. On sait que souvent les Juifs désignaient Dieu par le mot הוּא, Lui (Cfr. Genèse, XXXII, 29; Job., XXIV, 23). C'est ainsi qu'ils disent *šem* ou *haš-šem* (le Nom) au lieu de Jéhovah Il y a là une marque de respect envers Celui dont on ne croit pas pouvoir prononcer dignement le nom Ainsi, Daniel a pu très bien se servir du mot *falmóni* pour désigner Celui qui se proclame lui-même, par la bouche de ses prophètes, le Dieu caché. Les mystères et les merveilles de son essence intime et de sa vie sont impénétrables aux forces naturelles de toute intelligence créée, et ne peuvent pas être exprimées par des paroles.

² *Jusqu'à quand est la vision? Hĕḥazon* signifie ici, non pas l'acte de la vision, mais son contenu, « la chose vue. » L'Ange de l'Alliance demande donc combien de temps durera l'interruption du sacrifice perpétuel, la désolation du sanctuaire et toute la période de la persécution Les grammairiens se préoccupent, au sujet de ce verset, de la liaison des mots, et ils ne sont pas contents de la construction de la phrase Quelques interprètes croient donc devoir répéter חֲזוֹן à l'état de régime, de manière à avoir חֲזוֹן הַתָּמִיד : Jusqu'à quand cette vision (la vision du

Perpétuel)? On devrait aussi introduire le mot *ḥaẓon* (vision) avant le membre de phrase qui suit : « (la vision) du crime du désolé ou de la désolation. » Rosenmüller qui trouve, avec raison, que *hēḥaẓon hattamid* est une locution incorrecte n'a pas manqué de reconnaitre aussi que l'expression *haffēsaḥ šomēn*, dont nous nous occuperons plus loin, est encore plus incorrecte (*minus correcte est quod sequitur*). Mais ces critiques n'ont pas compris que le Saint a voulu s'exprimer par mots entrecoupés. Il se propose seulement de résumer pour Daniel le tableau qui vient de lui être présenté, et il se contente d'en évoquer les principaux traits afin de tenir en éveil les souvenances du Voyant. Le contenu de la vision est donc exprimé en appositions : « Jusqu'à quand la vision : le Perpétuel... le crime du désolé. . permettre le sanctuaire et l'armée (être) ce qui est foulé aux pieds. »

[a] *Le crime du* (sanctuaire, de l'autel) *désolé*. Le mot *fešaḥ* (crime, péché, défection) n'offre pas de difficulté (voy. vs. 12). Il en serait de même du mot *šomēm*, si certains critiques ne s'attachaient pas à en modifier le sens.

Sens des mots *šomēm* **et** *mešomēm*. — Divers commentateurs reconnaissent que devant *šomēm*, il faut ici suppléer l'article, qui, après le nom défini, manque quelquefois (Cfr. Jérém., II, 21 ; Ezéch., XXXIX, 27. — Voy. Ewald, §. 293). C'est ainsi que Gesenius, Winer, Rosenmüller ont très bien vu qu'il fallait interpréter ce passage comme s'il y avait וְהַפֶּשַׁע הַשֹּׁמֵם. Mais tenant à se tromper sur la signification de *šomēm*, ils l'ont traduit ainsi : *impietas* VASTATORIS. Il est cependant impossiblo de donner à *šomēm* un sens actif. On reconnait et on admet comme certain que ce terme (שֹׁמֵם) est un participe *kal* de שָׁמֵם (être désolé, dévasté) qui est toujours intransitif et qui ne signifie jamais « dévaster. » Le participe présent de la conjugaison *kal* de ce verbe signifie donc « étant dévasté » ou « dévasté. » On ne doit pas être étonné de trouver là des vocales transitives, car cela se produit ainsi dans les verbes qui ont un sens intransitif (voy. Ewald, Kritishe Grammatik der hebr. Sprache, p. 215). Ainsi, *šomēm* a certainement une signification passive (désolé, dévasté) C'est pourquoi tout le monde admet que ce verbe a cette signification dans tous les passage de la Bible (*Lament.* V, 18 ; Ezéch., XXXV, 12 ; et les participes, II, Rois XIII, 20 ; *Lament.* I, 4, 13, 16 : Ezéch., XXXVI, 4 ; Is., XLIX, 17 ; LXI, 4). Aussi, Wieseler n'a-t-il pu s'empêcher de constater que *šomēm* ne peut, en aucun cas, signifier « destructeur, » et qu'il a tou-

jours le sens de « détruit » (désolé). Keil aboutit à la même conclusion, qu'il exprime ainsi (ch. VIII, 13) : שֹׁמֵם ne peut pas être compris transitivement, puisque שֹׁמֵם et מְשֹׁמֵם sont mis en face l'un et l'autre au ch. IX, 27 ; et au ch. IX, 27, il fait remarquer que, au ch. XI, 31, *mešomēm* a une signification active « dévastant » et *šomēm* un sens passif « dévasté. » Ce sens passif de *šomēm* est aussi indiqué par la clause parallèle et explicative, qui suit où *mirmas*, qui se rapporte à *qodeš* (le saint) et à *ẓaba'* (l'armée), est un passif. Le Saint demande combien de temps ces deux objets seront « ce qui est foulé aux pieds. » La même signification de ce participe ressort de la question du Saint : « Jusqu'à quand le sacrifice perpétuel, le péché du désolé? » Le Saint, en effet, demande combien de temps le sanctuaire restera « dévasté. »

Il est également reconnu de tous les critiques que *mešomēm* est un participe *piel*. Or, cette voix exprime une modification particulière du *kal*, et donne à un verbe un sens actif ou causatif, comme l'*hiphil* (Cfr. *gadal*, être grand ; *piel*, élever des enfants ; *lamad*, apprendre, s'instruire ; *piel*, enseigner, instruire). Le participe *mešomem* offre ainsi très bien le sens de « produisant le désolé, désolant, désolateur. » Le *piel* indique aussi quelquefois que le verbe renferme alors son complément en lui-même. Ainsi, le passage d'Esdras, IX, 3, 4, doit se traduire ainsi : « Et j'étais me désolant. » En traduisant : « J'étais désolé, attristé, » on ne rend pas bien la nuance exprimée par ce participe. La vraie traduction du participe *mešomēm* doit donc lui donner le sens de « désolant » ou de « faisant la désolation. » A l'appui de cette interprétation, nous en appelons donc justement à la signification ordinaire du *piel*. Nous pouvons, en outre, la justifier par l'antithèse évidente des mots *mešomēm* et *šomēm* (Ch. IX, 27), dans laquelle ce premier participe a bien certainement le sens de « désolant, désolateur. » Les LXX, Théodotion et la Vulgate n'ont, il est vrai, traduit les deux participes que par l'abstrait (ἐρήμωσις, *desolatio*). Mais ces versions ont, du moins, maintenu le sens passif de *šomēn* : il s'agit bien d'une désolation, d'un objet désolé et non pas d'un désolateur. La critique rationaliste n'y trouve pas son compte, et, après avoir remarqué que, d'après les anciennes versions, il s'agit, dans notre passage, d'une chose désolée, devastée d'une désolation, Rædiger ajoute (Thesaur., p. 1436) : Alii, ut ipse quoque Gesenius, non de re interpretantur, sed de persona, sc. Antiocho, ita ut *mešomēm* et *šomēm* genetivus sit : abominatio vastatoris, peccatum vastatoris.

Mais, d'un autre côté, les concessions forcées des adversaires et la réfutation de leurs objections, vont nous fournir une démonstration de notre thèse, qu'ils ne pourront récuser. Et, d'abord, Gesenius lui-même donne à שֹׁמֵם le sens de *vastatus*, se référant justement, sous ce rapport, à *Lament*. I. 4, 13, 16; III, 2; III, 2; Is., XLIX, 8 ; Ez., XXXVI, 4. Il dit de plus que le pluriel féminin שֹׁמֵמוֹת signifie *loca vastata ;* et qu'il a aussi ce sens au ch. IX, 18 de Daniel. Ainsi, le critique avoue que *šomēm* signifie « dévasté. » Mais il lui plaît de donner à ce participe une signification active au ch. VIII, 13, à cause du ch. IX, 27, qu'il veut se mettre en état d'interpréter contrairement au texte. Il n'apporte, en effet, d'autres preuves que des passages dans lesquels *šomēm* n'a pas le sens qu'il veut lui donner (IX, 27 et XI, 31) ; et il identifie, sans aucune raison, *šomēm* avec *mešomēm* (quod idem esse dico). L'arbitraire et le parti-pris de ce lexicographe et des critiques qui embrassent la même opinion ressort parfaitement de la façon que nous dévoile Rosenmüller. Après avoir dit que *šomēm* est pour *haš-šomem* avec l'article, il traduit par : *et* visio *impietatis desolantis ;* et il ajoute : Vel potest הַפֶּשַׁע שֹׁמֵם *impietas vastatoris* esse. Mais comment prouve-t-il que *šomēm* a un sens actif? Il ne le prouve pas : il se contente d'affirmer gratuitement que *šomēm* et *mešomēm*, le participe *kal* et le participe *piel*, sont *quid unum et idem ;* et il ajoute que quoique le verbe *šomēm* ait, le plus souvent, une signification passive, il se prend, néanmoins, quelquefois activement et transitivement : Participium kal, שֹׁמֵם hic, ut infra XII, 11, idem est quod participium piel מְשֹׁמֵם *vastans*, XI, 31. Forma kal verbi שָׁמֵם etsi sæpius neutraliter sive passive capitur, tamen monnunquam et active sive transitive usurpatur, ut Ezech., XXXVI, 3, *propter* שַׁמּוֹת אֶתְכֶם *vastare vos.* Mais l'exemple qu'il choisit prouve tout le contraire. Ce passage est ainsi conçu : « Parce que vous (montagnes) vous avez été désolées (*šammoṭ*) et foulées aux pieds. » Aussi, la Vulgate traduit-elle ainsi ce verset : *Pro eo quod desolati estis ei conculcati...* Au ch. IX, 27, Rosenmüller reconnaît, comme nous le montrerons aussi, que la plupart des interprètes ont traduit *šomēm* par *vastatum*, et il avoue que ce participe a ce sens dans les *Lamentations* de Jérémie : Sane שׁוֹמֵם Thren., I, 13, 16, III, 11, *desolatum* denotat. Mais il lui plaît de se mouvoir dans un cercle vicieux. Ainsi, au ch. XII, 11, ce critique traduit : *Abominationem vastatoris ;* et il motive ainsi cette version : De qua vide VIII, 3, IX, 27. Or, nous avons

vu qu'il n'a pas prouvé, au ch. VIII, que *šomēm* signifie *vastator*. Au ch. IX, 27, il se contente de dire : Interpretum plerique : *Super vastatum*, uti jam Græcus Alexandrinus..., et après avoir reconnu que ce participe a ce sens dans Jérémie, il se contente d'affirmer gratuitement que dans Daniel c'est différent : Nostro vero ut participium activum usurpatur supra VIII, 13. et infra XII, 11... Ita et hic *šomēm* haud diversus erit à *mešomēm*, in membro præcedente (p. 312). La démonstration, comme on le voit, ne repose sur rien.

De son côté, Lengerke n'a rien trouvé de mieux. Il prétend, lui aussi, que *šomēm* et *mešomēm* signifient la même chose et ont le sens de « dévastateur ; » mais il n'essaie de le prouver que par un cercle vicieux. Au ch VIII, 13 (p. 386), il dit que *šomēm* peut avoir une signification transitive et il renvoie la preuve de cette assertion gratuite au ch. IX, 27. Lorsque, à ce dernier chapitre (p. 468), il veut donner cette preuve, il se contente de renvoyer le lecteur au ch. VIII, 13. Il en appelle aussi au ch. XII, 11, où *šomēm* a, néanmoins, bien certainement un sens passif. Il s'agit de « l'abomination du désolé » ou « de la desolation ; » d'où il suit que Lengerke ne fait que donner comme preuve ce que précisément il devrait prouver. Ce critique ajoute encore que si *šomēm* avait le sens de « dévasté » (verwüstet), ce mot aurait la forme de l'adjectif שָׁמֵם, comme au verset 17. D'après cette manière de raisonner, il faudrait aussi retoucher les textes de Jérémie et les autres passages susmentionnés, dans lesquels on trouve le participe et non pas l'adjectif. Là n'est pas la question ; il faut montrer que *šomēm* est un participe transitif et n'a pas le sens passif. Or, c'est ce que Lengerke ne fait pas. Il comprend lui-même que sa démonstration n'a pas de base, et il se résigne à lancer ce trait de Parthe, qui n'a pas plus de portée que les autres : « Quoique *šomēm*, en dépit de la forme transitive, puisse avoir aussi une signification intransitive (Ewald, S 253), le contexte et les parallèles ne parlent pas assez haut là-contre (*sprächen... nicht zu laut dawider*). Le texte parle cependant assez haut, puisque partout, dans la Bible, *šomēm* a une signification intransitive ; le contexte offre le même sens : le crime du désolé, de la désolation ; » et les parallèles ne nous donnent aussi que des participes passés « l'abomination du désolé, du (sanctuaire) desolé. » Voilà les résultats que nous donnent les textes.

Aussi ne sommes-nous pas étonné de voir que Moses Stuart, professeur à Andover, ait constaté que Gesenius n'était pas

fondé à donner à *šomēm* un sens actif (dévastateur). C'est avec juste raison que ce critique ajoute : « Dans tous les autres cas, sauf les trois passages du livre de Daniel, ce mot a, clairement, un sens passif ; et la souche est intransitive, et, par suite, apparentée à un verbe *passif* dans sa signification. » Après avoir reconnu toutefois que *mešomēm* a un sens actif, il va lui-même admettre que les trois passages de Daniel ont aussi une signification passive Mais il veut donner à ce participe passif un sens détourné, que rien ne motive, et il veut traduire *šomēm* par *desolandus, vastandus ;* de sorte que *šomēm* signifierait : « ce qui doit être dévasté ou détruit, » ou « qui mérite une dévastation ou une désolation, *vastandus.* » Il remarque, avec raison, qu'on peut suppléer *'ašēr* devant *somēm :* c'est un procédé dont la légitimité est reconnue par tous les grammairiens. Mais Stuart ne donne aucune raison du choix qu'il fait de ce participe latin en *-dus ;* il est dominé par le désir de pouvoir interpréter le verset 27 du chap. IX de façon à y voir la destruction d'Antiochus. Mais il s'agit ici d'interpréter un texte, dans lequel *šomēm* signifie bien certainement « dévasté, détruit. » Maintenons donc ce sens passif ; et tenons nous-en au sens que ce participe a partout ailleurs dans la Bible. Pourquoi, en effet, mettrait-on ici *vastandus* et non pas *vastatus,* qui est toujours la traduction exacte de ce participe ? Stuart reconnaît fort bien que « les participes actifs des verbes intransitifs ont la même signification que les participes passifs. » Mais il n'est nullement autorisé à conclure de cette observation que ces participes passifs correspondent aux participes latins en *-dus* (*vastandus*). Le raisonnement de ce commentateur est on ne peut plus défectueux. Après avoir reconnu (ch. IX, 27) que *šomēm* ne peut avoir qu'un sens passif et que ce mot, forme participiale intransitive, est tout différent de *mešomēm* (quite différent from מְשֹׁמֵם, the destroyer, waster), le docte professeur conclut ainsi : *šomēm* a toujours un sens passif, donc il signifie *delendus, vastandus* (it has always a passive sense, and thereforer means *delendus, vastandus*). C'est là une conclusion tout à fait arbitraire. Le participe *šomēm* a toujours un sens passif et comme participe *kal* il signifie « étant détruit, détruit ; » tenons nous-en à ce sens constant de *šomēm* et concluons ainsi : ce participe est un participe intransitif ayant toujours le sens d'un participe passé ; donc il signifie *vastatus, desolatus* (1). C'est ce

(1) Voici, du reste, le texte même de Stuart : « The meaning of

qu'ont bien compris les anciennes versions ; les LXX et Théodotion : καὶ ἡ ἁμαρτία τῆς ἐρημώσεως ἡ δοθεῖσα ; la Vulgate : « Et peccatum desolationis quæ facta est. »

Nous ne nous occupons pas ici des critiques qui adoptent pour le verbe *šomem*, la signification d'être étonné, stupéfait. » Dans ce sens, ce verbe est aussi intransitif que dans le précédent. On ne peut donc traduire *fěšaḥ šomēm* par « péché horrifique » ou causant l'horreur Il faudrait trouver un verbe qui permit d'exprimer cet objet d'horreur par un participe passé.

La question du Saint a donc pour objet de savoir combien de temps le sanctuaire restera désolé ou, en d'autres termes, combien de temps durera le péché qui a pour objet l'état de désolation de

שֹׁמֵם has been much controverted. Gesenius has given it an *active* sense, viz. *waster*, *destroyer*. I must doubt the propriety of this. In all other cases besides some three in the book of Daniel, it is clearly of a *passive* tenor, and the stem is intrans., and therefore kindred to a *passive* verb in its meaning. In XI : 31 the like usage occurs as here, viz. of a noun with the article, and the Part. or participial adjective without it, namely הַשִּׁקּוּץ מְשֹׁמֵם. This is no strange phenomenon; see Heb. Gram., § 109, 2, *b*. (il s'agit de la grammaire de Rædiger). The form מְשֹׁמֵם in IX : 27 and XI : 31, I take to be *active*; but שֹׁמֵם means *desolandus*, *vastandus*, like נוֹלָד in Ps. 22 : 32, and מֵת (Part.) in Gen. 20 : 3. The sentiment then, expressed here and in IX : 27. XII : 11, by שֹׁמֵם, is one of condemnation, equivalent to *which ought to be laid waste* or *destroyed*, or *which deserves excision* or *desolation*, *vastandus*. The *article* would hardly be appropriate to the communication of this meaning, and so it is omitted. If one chooses, he may supply אֲשֶׁר before שֹׁמֵם, (Ewald's Gram., p. 538, Ist edit.), which it is common everywhere and often to omit. In such a case, the article would be manifestly out of place, as the Part. would be a predicate. But without resorting to this construction, it is not difficult to produce other cases where the Part. is associated with a *definite* noun, and yet has not the article; e. g. in Deut. 28 : 31, 32, are five cases of participles *anarthrous*, joined with definite nouns (made definite by having suff. pronouns), and used in a *future* sense like שֹׁמֵם, *vastandus*. That *passive* participles have very commonly the meaning of the Latin participials in *-dus* (like נוֹרָא, *metuendus*), is a well established and familiar principle, § 131, 1. But the active participles of *intransitive* verbs may have the same meaning, inasmuch as these verbs rarely have but one participial form, and the nature of the signification does not permit that to be active *transitive* (p. 235).

l'autel de Jéhovah, ou, en un mot, la substitution de l'idolâtrie au culte du vrai Dieu. Il s'agit là du plus horrible forfait dont les annales juives aient conservé le souvenir : un jour arriverait où, sur l'autel des holocaustes, on offrirait des sacrifices à une divinité païenne. C'est ce qui arriva au temps d'Antiochus. Aussi, voyons-nous que, après la période déterminée par le Saint, Judas Machabée ayant pénétré dans Jérusalem, trouva le temple désert, les portes brulées, le hiéron encombré de broussailles qui, après l'abandon du temple, avaient poussé partout : la prophétie de Daniel s'était accomplie : le péché du désolé, du sanctuaire désolé ou de la désolation du temple, le péché relatif à l'autel grec avait été consommé. A la vue de cette désolation, Judas et tous ceux qui le suivaient ne purent s'empêcher d'éclater en sanglots.

[b] *Le donner, ṭēṭ*, infinitif *kal nominascens* de נָתַן, donner, accorder ; avec un autre infinitif, permettre de faire une action : combien de temps durera... le donner. Ce verbe a pour régimes les mots « saint et armée » et un autre accusatif, le subst. *mirmas* (de רָמַס, fouler aux pieds, écraser, opprimer), qui ne signifie pas l'action de fouler aux pieds, mais « ce qui est foulé aux pieds. » Ce mot est ainsi traduit par Maurer : dare et sacrarium et exercitum *conculcandum*) et par Rosenmüller : et visio *dandi*, i. e. de dando *et sanctum et exercitum conculcationem*. Le sens passif est parallèle à celui qui est indiqué par le mot *šomēm*, dont cette dernière clause est une explication.

Le « saint, » קֹדֶשׁ, ne signifie pas seulement le sanctuaire : l'abstrait est employé ici pour le concret et l'article a été omis. De sorte que ce mot peut signifier tout ce qui est saint et consacré à Dieu. L'armée *żaba'*, sans article, parce qu'avec l'article ce substantif aurait désigné l'armée d'Antiochus, dont il est parlé au verset précédent. Ici, comme l'indique le contexte, il s'agit de l'armée ou de la congrégation juive, de la partie de la nation qui résista aux injonctions et aux menaces du tyran, et qui, par suite, fut foulée aux pieds ou opprimée.

On trouve étonnant que, dans cette interrogation, le Saint parle comme s'il avait eu lui-même la vision que Daniel vient d'avoir. Mais il n'est pas difficile de comprendre que le Fils d'homme pouvait avoir eu lui aussi la même vision, la même révélation que Daniel. La vue de l'autel profané l'avait rendu très désireux de connaître et de faire connaître en même temps à Daniel combien de temps durerait la désolation du sanctuaire, la profanation de l'autel dévasté, désolé,

14. Et il lui dit[c] : jusqu'à[d] deux-mille trois cents soirs-matins[e] ; et le sanctuaire sera purifié[f].

[c] Dans le texte actuel on lit : il dit à moi, *'ēlaï* (אֵלַי). Rosenmüller voit ici une négligence de l'auteur qui oublie ici que c'est l'Ange qui a interrogé. Mais pourquoi supposer une négligence, lorsqu'on peut très bien comprendre que la réponse ait été aussi et en même temps adressée à Daniel, qui n'avait pas exprimé, il est vrai, sa demande, mais qui n'en avait pas moins le désir de connaître la durée et des profanations et de la persécution, qu'il entrevoyait dans sa vision ? On peut donc très bien admettre que la révélation de ce secret ait été aussi faite directement à Daniel : la réponse est donnée de telle sorte que Daniel puisse l'entendre. D'un autre côté, quoique tous les manuscrits qui sont parvenus jusqu'à nous portent *'ēlaï*, il n'en est pas moins vrai que l'antiquité en a connus dans lesquels on trouvait אֵלָיו (à lui). C'est évidemment d'après une leçon ancienne que les LXX, Théodotion et la Vulgate ont traduit ainsi : καὶ εἶπεν αὐτῷ ; *et dixit ei* (et il lui dit). — [d] *Et jusqu'à*. La réponse à trait à la demande ; et celle-ci a pour but de connaître la durée de la désolation. Cette expression peut comprendre la durée des persécutions et des crimes qui eurent lieu à Jérusalem sous le règne d'Antiochus, ou, plus spécialement, la durée de la période où la persécution fut poursuivie avec le plus d'acharnement, et surtout la durée de l'interruption du culte de Jéhovah. Il ne s'agit certainement pas de l'intervalle écoulé depuis l'année où Daniel eut sa vision jusqu'a l'année où finit la persécution d'Antiochus.

[e] L'expression *ḥērēb boqēr* a été interprétée de deux manières. De nombreux commentateurs ont pensé que עֶרֶב בֹּקֶר indique un jour plein, et peut se prendre comme un équivalent du mot grec νυχθήμερον (II, Cor. XI, 25). Ce serait l'espace de temps comprenant une nuit et un jour ou, en d'autres termes, un jour de vingt-quatre heures. Mais, par elle-même, cette expression ne désigne pas un jour composé d'une nuit et d'un jour : le soir et le matin ne font pas un jour entier. Sans doute, les Hébreux ainsi que divers autres peuples, commençaient les jours au coucher du soleil et mettaient la nuit avant le jour. Cet usage ne provenait pas de l'expression de la Genèse où quelques traductraducteurs inexacts ont supposé que les jours de la création sont comptés d'après la succession du soir et du matin : les

jours génésiaques commencent le matin et le texte les termine en disant : « Il fut soir, il fut matin : un jour » (*Genes.*, I, 5, 8, 13). C'est ce que la Vulgate rend très bien en la ponctuant ainsi : *Factum est vespere, et mane : dies unus*, etc. (Voy. *Les Origines de la terre et de l'homme*, p. 197). Le soir et le matin de l'Hexaméron ne forment pas à eux seuls un jour entier ; il y a de plus l'intervalle du matin au soir dans lequel se produit l'œuvre spéciale de chacun de ces jours. Mais on s'habitua à compter les jours *a vespera ad vesperam*, parce qu'on supputait les mois et les jours d'après le lever de la lune, et que la lune ne commence à paraître que le soir. D'un autre côté, nous voyons que lorsque les Hébreux voulaient exprimer séparément un nombre de jours et de nuits, ils énonçaient à part chaque nombre des parties du tout. Ils disaient, par exemple, quarante jours et quarante nuits (Genèse, VII,4, 12 ; Exod. XXIV, 18), trois jours et trois nuits (Jonas, II, 1 ; Math., XII, 40) : ils ne disaient pas quatre-vingt jours-nuits, six jours-nuits. Aussi pouvons-nous constater que les LXX et Théodotion n'ont pas vu dans notre texte un équivalent de nuit-jour ou de νυχθήμερον. On lit dans ces anciennes versions : ἕως ἑσπέρας, καὶ πρωΐ, ἡμέραι δισχίλιαι... (jusqu'au soir et au matin, deux mille...) ; et la Vulgate reproduit cette traduction : *Usque ad vesperam et mane dies duo millia*, etc. Il est vrai que ces traductions introduisent dans le texte original le mot « jours » qui n'y est pas exprimé ; mais elles ont conservé à chacun des mots *ḥērēb boqēr* leur sens propre. Il se peut cependant que la vision ait indiqué, par l'expression « soir-matin, » un jour entier. Dans ce cas, les critiques seraient autorisés à regarder la réponse du Saint comme indiquant une période de 2,300 jours.

Mais comme la suppression des sacrifices et la profanation de l'autel du Très-Haut sont les deux faits saillants de cette vision, nous ne saurions être étonnés que le texte indique par le mot *ḥērēb*, soir) « le sacrifice du soir, » et par le mot *boqēr* (matin), « le sacrifice du matin. » De la sorte, l'expression *ḥērēb boqēr* signifierait les deux sacrifices qui se faisaient séparément chaque jour : d'après cette interprétation, il s'agirait de 2,300 sacrifices ; et, comme on en offrait deux par jour, il ne serait question ici que de 1,150 sacrifices du soir et de 1,150 sacrifices du matin ou de 1,150 jours. Les deux subst. *ḥērēb boqēr* ne sont pas unis ici par une conjonction, et on peut les regarder comme formant une expression populaire employée pour désigner les deux sacrifices de chaque jour et comme un équivalent du mot *tamid*, qui com-

prend les deux sacrifices quotidiens. Nous ne repoussons aucune de ces deux interprétations. Le Saint peut avoir voulu que sa réponse fut à double entente et que sa révélation embrassât deux périodes très importantes pour le peuple juif.

• *Le sanctuaire sera purifié, niżdaq* ; littér. *sera justifié* : il redeviendra conforme à la loi, à la justice. Le verbe *żadaq* signifie « être juste, intègre ; au *niphal*, « être justifié, vengé des insultes, purifié. Quelques critiques ont traduit : sera vengé (justice lui sera rendue ; la sainteté lui sera restituée) ; les LXX et Théodotion ont traduit ainsi : le sanctuaire (τὸ ἅγιον) sera purifié. » Cette purification ou réhabilitation du sanctuaire fut faite par Judas Machabée : le 25 du mois de *kislev* (25 décembre) de l'an 165 av. J.-C., l'autel des holocaustes fut rendu à sa *juste* ou légale destination.

Accord entre l'histoire et la prédiction relative aux 2,300 soirs-matins). — Nous avons vu que l'expression *ḥērēb boqēr* a été expliquée de deux manières. De là proviennent deux conclusions que nous allons exposer :

1° D'après quelques critiques (Cornelius A Lapide, Pererius, Bertholdt, Hævernick, Lengerke, Maurer, Keil, Herzfeld, Wieseler, etc.), elle signifie un jour de vingt-quatre heures. Nous pourrions supposer que les Juifs se sont habitués à regarder l'expression « soir-matin » comme désignant un jour entier. Il suivrait de là que l'oracle des 2,300 soirs-matins comprend une période de 2,300 jours, c'est-à-dire, en comptant par mois de 30 jours ou par année de 360 jours, une durée de 6 années, 4 mois et 20 jours ; ou, si la révélation a en vue des années de l'ère de Nabonassar, ou des années syriennes de 365 jours, une durée do 6 ans, 3 mois et 20 jours. Il est, d'ailleurs, certain que la purification du Temple eut lieu le 25 décembre de l'an 165 avant notre ère (Cfr. I, Mach., IV, 53). A cette époque recommencèrent l'offrande des sacrifices et les exercices du culte. C'est le *terminus ad quem*, le dernier terme des 2,300 jours. D'après cette donnée, nous pourrions aisément trouver le *terminus a quo* ou le commencement de cette période. En effet, si nous remontons de 6 années, 4 mois et 20 jours, nous arrivons vers la fin de juillet de l'an 171 av. Jésus Christ (l'an 143 des Séleucides). Ce serait le point de départ des jours indiqués par la vision. Ce fut alors que commencèrent les violences d'Antiochus Epiphane contre le temple et contre les Juifs fidèles au culte de Jéhovah. Ce tyran avait, en 172, imposé Ménélas comme grand prêtre et celui-ci, abjurant la religion mosaïque.

et embrassant le polythéisme des Grecs, avec ses cérémonies et ses usages, employa tout son crédit pour entraîner tous les juifs dans son apostasie. Mais pour obtenir la souveraine sacrificature, il avait donné de l'argent et il en avait promis beaucoup plus qu'il ne pouvait en donner. Alors (an. 171) il commit un horrible sacrilège : aidé par son frère Lysimaque, il vola sans pudeur un grand nombre de vases d'or destinés au service du temple. Le grand prêtre légal et régulier Onias III, qui avait été relégué à Antioche, ne put s'empêcher de blâmer hautement ce sacrilège commis par ses frères. Ménélas, résolu de s'en venger, le fit assassiner par Andronic, un des lieutenants d'Antiochus. Les Juifs qui adhéraient à la Loi de Moïse, excités par ce meurtre et par les vols sacrilèges — le riche mobilier du temple disparaissait d'une façon effrayante — se révoltèrent et Lysimaque fut tué dans l'enceinte du Temple.

Le pillage du Temple et les sacrilèges qui furent commis dans ce saint lieu pour payer la vente du souverain pontificat, formeraient le commencement de la période de dévastation, d'oppression et de persécution contre les juifs qui signala le règne d'Antiochus. L'année où commença cette profanation du Temple est certaine (171 av. J.-C.). Mais on n'a trouvé aucune date qui fixe le mois et le jour où eut lieu le commencement de la dévastation dont parlerait ici le prophète. Il n'y a rien non plus qui empêche d'admettre qu'elle concorde avec la date indiquée d'après les chiffres de notre texte et d'après la supputation que nous avons indiquée (fin de juillet 1871). Peu de temps après, en 169, Antiochus s'empara de Jérusalem (II, Mach., V, 1-21 ; I, Mach., 1, 20-28) fit égorger 40,000 personnes et en fit vendre un pareil nombre comme esclaves. Puis, ce contempteur du vrai Dieu entra de force dans le Temple et dans les lieux les plus sacrés où le conduisit Ménélas ; et pour faire une injure à ce sanctuaire, à la religion et au culte qu'on y rendait à Dieu, il fit sacrifier un cochon sur l'autel des holocaustes et arroser toutes les parties du Temple avec le bouillon qu'on fit d'une partie de la viande de cette bête impure. Ajoutant le vol sacrilège à la profanation, Antiochus enleva l'autel des parfums, le chandelier d'or, la table des pains de propositions, beaucoup de vases sacrés et le trésor du Temple. Depuis cette époque, le culte fut évidemment gêné ; mais les sacrifices ne furent interrompus que deux ans après (167 av. J.-C.). D'après cette interprétation, il faudrait admettre que la durée indiquée dans la vision, embrasse toute la période de la persécution.

C'est, d'ailleurs, fort inutilement que Bertholdt a pris pour *terminus a quo* l'érection de l'abomination ou de l'autel de Jupiter (168 av. J.-C.), et pour *terminus ad quem* la fête remportée par Judas Machabée sur Nicanor (161 av. J.-C.). Cette fête, que l'on célébra tous les ans, avait lieu le 13 du mois d'Adar. Mais, même en ajoutant deux mois intercalaires, on ne trouve que 2,271 jours. Il est vrai que l'on pourrait trouver les 29 jours qui manquent en disant que la fête n'eut pas lieu tout de suite après la victoire, et qu'il y eut quelques jours de repos entre la victoire et la fête. Mais cette explication de Bertholdt ne tient pas assez compte du texte. La purification et la nouvelle Dédicace du Temple marque la fin de la période comprise dans la vision prophétique ; et, d'un autre côté, les versets 11-13 mentionnent des faits qui sont antérieurs à la suppression du *tamid*. Le système d'Hævernick qui rentre dans celui de Bertholdt doit être abandonné pour le même motif. Il en est de même de celui que Lengerke, Maurer et Wieseler ont adopté, et d'après lequel le *terminus ad quem* serait fixé à la mort d'Antiochus (164 av. J.-C.). La reconsécration du Temple avait déjà eu lieu un an auparavant.

2° Envisageant le texte à un autre point de vue, nous pouvons considérer le nombre de 2,300 comme étant plutôt celui des sacrifices que des jours : la question posée par le premier Saint est surtout, en effet, relative à la durée de la désolation du sanctuaire. Ce qui domine ici, c'est l'horreur de l'insulte faite à Jéhovah, lorsqu'on éleva sur l'autel des holocaustes un petit autel à la mode des Grecs (I, Mach., 1, 54, 59; VI, 7) ; ce qui domine, c'est la tentative d'Antiochus qui avait pour but de détruire le culte du vrai Dieu. Toute la vision (vss. 9-14) est traversée par cet éclair d'indignation qui l'illumine et qui se fixe tout particulièrement sur l'autel profané. Il est vrai que le Saint mentionne aussi « l'armée » au verset 14 ; il ne veut pas l'oublier ; mais on comprend très bien qu'elle n'a dans ce verset qu'un rôle épisodique, et que c'est surtout l'offense faite au Très-Haut qui le préoccupe. C'est l'abrogation des deux sacrifices ou du Perpétuel ; c'est le crime signalé expressément aux versets 11, 12 et 13 ; et le verset 14 se termine par ces mots : « et le sanctuaire sera vengé. » L'honneur restitué à l'autel du Dieu vivant est, en effet, le terme de la vision des « soirs-matins » (vs. 26). On ne saurait douter que cette expression offre une allusion aux sacrifices du soir et du matin. Elle est ici synonyme du mot *tamid*, qui comprend ces deux sacrifices. La

question posée par le Saint revient donc à celle-ci : « Pendant combien de temps le sacrifice quotidien sera-t-il supprimé? » C'est là le fait signalé, c'est là le trait qui s'accentue et qui prend plus d'importance. Aussi voyons-nous que Bleek, Kirmss, Ewald, Kranichfeld, Delitzsch et d'autres critiques ont pensé que « matin-soir » pouvait être compté comme se rapportant à un sacrifice du matin et à un sacrifice du soir; de sorte que les 2,300 soirs-matins, ne forment qu'une durée moindre de moitié, c'est-à-dire 1,150 jours de 24 heures. Keil dit que cette opinion n'a aucun fondement exégétique. Nous venons de voir, au contraire, que la suppression des deux sacrifices et la profanation de l'autel consacré à Dieu forment le point essentiel de la vision, et que la durée de cet outrage formait l'objet principal de la demande adressée à Dieu. Ainsi, le langage du Saint peut fort bien avoir spécialement pour objet la suppression du *ṭamîd* qui fut l'événement capital de la vision ou de la persécution d'Antiochus. De la sorte, la détermination de la durée de la suppression des sacrifices dus au Très-Haut a pu très bien rentrer dans les intentions du Révélateur, et nous sommes en droit de chercher l'explication du texte dans cet ordre d'idées.

Donc, en prenant les termes « soir-matin » comme désignant les sacrifices que l'on offrait à ces moments du jour, et en admettant que la somme totale indique, non les jours, mais les sacrifices supprimés, on doit diminuer de moitié le chiffre de 2,300 et le réduire à 1,150 jours. On a dit, il est vrai, que ce nombre de jours n'offre aucun résultat satisfaisant. On trouve que 1,150 jours sont l'équivalent de 3 ans, 2 mois et 10 jours (année de 360 jours) ou de 3 ans, 1 mois et 25 jours (année de 365 jours). Or, la suppression du *ṭamîd* ou de l'holocauste quotidien n'aurait, dit-on, duré que trois ans et dix jours (Cfr. I, Mach., 1, 53; IV, 5). D'où l'on conclut que la période indiquée au verset 11 du ch. VIII, ne se borne pas à celle que nous offre le premier livre des Machabées. En effet, l'intervalle, indiqué ici par la vision est plus considérable parce que la durée des faits embrasse une période plus longue. C'est pourquoi quelques interprètes, Kirmss (*Comment. hist. crit.*, p. 39), par exemple, font commencer la période de la suppression du *ṭamîd* à l'arrivée d'Appollonius qui s'empara de Jérusalem par surprise. Mais cette période prendrait un peu plus de trois ans et six mois. Dès lors, celle que la vision indique ici n'a pas dû commencer dès l'entrée de ce général dans la ville sainte. Le culte mosaïque, en effet, ne fut pas aboli tout de suite. D'abord on se contenta d'exi-

ger des actes d'idolâtrie (trois ans et demi), tout en laissant subsister le culte de Jéhovah. Puis, on abolit le culte judaïque, on supprima le sacrifice quotidien, et cet acte odieux ne s'accomplit que quelque temps après l'ordre d'adorer les dieux de la Grèce. Cette suppression dura 1.150 jours (2,300 sacrifices du soir et du matin). Les agents d'Antiochus souillèrent ensuite l'autel du Très-Haut en construisant sur cet autel (le 15 du mois de *kislēv*) l'autel de la désolation (I, Mach., 1, 57); le 25 du même mois (vs. 62), les sacrifices païens commencèrent, et ils se continuèrent pendant trois ans. Ce sont là des périodes qui se distinguent facilement.

Mais les rationalistes n'ont pas vu ou voulu voir ces distinctions qui s'imposent au critique. Kuenen, qui résume, en sa personne, le talent des complications qui leur est propre, va nous présenter l'argument qu'ils prétendent opposer à la révélation de Daniel relative à la durée de la suppression du *tamîd*. Le professeur hollandais reconnaît, d'abord, qu'il y a un parfait accord entre l'histoire et la prédiction concernant Antiochus Epiphane. Mais il signale « deux points où cet accord disparaît » (p. 528). Le premier qui doit nous occuper ici, est relatif à « ce qui concerne le temps que doit durer la profanation du temple. » Il s'agit d'expliquer le chiffre de « 2,300 *soirs-matins*. » Kuenen commence par exclure le premier système; il ne veut pas qu'on entende par l'expression « soir-matin » une journée de vingt-quatre heures. » C'est, dit il, évidemment une erreur. » Mais la raison qu'il donne du rejet de cette opinion n'est pas sérieuse. « Puisque, dit-il, il faut partir du 15 au 25 *Chislev* 167 (I, Mach., 1. 54), 2,300 jours, ou environ six ans, nous mèneraient beaucoup trop loin, bien au-delà de l'époque où le temple fut de nouveau purifié (25 Chisleu 164). » En effet, nous arriverions ainsi à peu près jusqu'à l'époque de la grande victoire de Judas Machabée, le 3 Adar 161. Mais il n'est pas vrai que, d'après le texte, les 2,300 jours doivent être comptés à partir du 15 ou du 25 *Kislēv*. Kuenen remarque ensuite qu'Hersfeld a essayé d'échapper à cette conséquence en comptant les 2,300 jours à partir de la mort d'Onias, 170, arrivant ainsi jusqu'au printemps de 162. Le critique hollandais repousse cette opinion, parce que, dit il, « c'est évidemment prendre trop haut le point de départ, l'auteur nous disant expressément que les 2,300 soirs-matins commencent à partir de la première profanation du Temple, qui eut lieu en 167 » (p. 529). Mais il n'en est pas moins certain qu'une première profanation eut lieu en 171, et que la vision pourrait fort

bien embrasser la période totale de la profanation qui commença à cette époque. Kuenen insiste toutefois et dit : « On ne saurait assez tenir compte de la déclaration de l'auteur qui a voulu seulement indiquer le temps pendant lequel le sacrifice journalier sera interrompu » (p. 529) ; et il renvoie au vs. 13. Mais le contenu de la vision est exposé dans les versets 10-13, et on y trouve une description de faits qui pourraient remonter aux agissements d'Antiochus à partir de l'année 171.

Ne tenant pas compte de tout cet ensemble de la vision, Kuenen embrasse donc le second système que nous avons déjà exposé et adopté. « Il faut, dit-il, admettre que l'auteur, préoccupé par les sacrifices du soir et du matin, a été amené à distinguer les deux moitiés du jour, et que les 2,300 soirs-matins ne nous donnent ensemble que 1,150 jours complets comme durée de l'interruption du culte de Jéhovah dans le temple. Or, l'histoire ne nous en donne pas autant (Voir I, Mach., 1 : 54 ; IV : 52). En faisant dater la première profanation du temple du 15 *Chislev* 167, il n'y a que trois ans et dix jours, c'est-à-dire $3 \times 354 + 30$ (pour le mois intercalaire) $+ 10 = 1,102$ jours. Voilà donc une différence de 48 jours (ou de 58, si l'on commence à compter au 25 *Chislev*), entre le livre de Daniel et l'histoire pour ce qui concerne la durée de la profanation du temple » (*Hist. crit.*, II, p. 529). Mais Kuenen interprète de travers le texte du livre des Machabées. Ce critique reconnaît que les 1,150 jours nous donnent la durée de l'*interruption* du culte de Jéhovah dans le temple ; et le texte du livre des Machabées qu'il oppose à celui de Daniel ne parle que « de la profanation de ce même temple, » par l'*édification* de l'autel païen (15 *Chislev*) et par l'*immolation* des victimes (25 du même mois) au dieu d'Antiochus (Jupiter Capitolin). Ainsi, il y a là trois dates. La première que n'indique pas le livre des Machabées est relative à la *cessation* du culte, à la suppression du *ṭamid* ou du (sacrifice) perpétuel ; la seconde indique l'époque de la construction du petit autel païen (15 *Kislēv*), et la troisième le premier sacrifice (25 *Kislēv*). Il n'y a là aucune contradiction : il ne pourrait y en avoir que s'il s'agissait *de eodem sub eodem respectu*.

Nous ne saurions nous attendre à trouver dans le commentaire de Reuss des objections plus sérieuses. C'est avec sa désinvolture habituelle qu'il expose les opinions des critiques relatives à la période indiquée par la vision. Il lui plaît de mettre des brouillards dans le texte et, n'y voyant pas clair par sa faute, de s'imaginer que la Critique en est réduite à jeter sa

langue aux chiens. « Les 2,300 *soirs-matins*, dit-il, font le désespoir des interprètes. Les uns y voient autant de jours entiers, les autres séparent le soir et le matin (v. 26) et ne trouvent que 1,150 jours, pendant lesquels le sacrifice quotidien du soir *et* du matin devrait être interrompu. Mais, ni de manière ni d'autre, cela ne fait le compte de l'histoire, qui ne connaît qu'une interruption de trois années lunaires plus dix jours (1, Macc., I, 54 s.), ce qui ne s'accorde avec aucun de ces calculs. On n'arrive pas davantage à combiner ce chiffre avec les trois ans et demi du chap. VII, 25, ou avec ceux du chap. XII, 11 s. Tout cela ne nous cause pas trop de souci. Nous ne savons déjà pas trop quel est le point de départ du calcul de l'*auteur*, encore moins savons-nous quel peut avoir été le terme qu'il veut faire offrir en perspective par son *prophète*. Ce terme est-il donc nécessairement le même partout? Ces différentes visions ont-elles donc été rédigées à la même époque? Toujours est-il que ces divers calculs ne s'écartent que très peu l'un de l'autre » (p. 259). A notre avis, les critiques dont Reuss nous fait connaître « le désespoir » poussent trop facilement la chose au tragique. D'un autre côté, Reuss en prend trop à son aise. Il n'a pas su faire accorder le texte qui parle de la suppression du sacrifice quotidien (1,150 jours) avec un texte du premier livre des Machabées qui a trait seulement à une profanation plus grave : la construction d'un autel païen sur l'autel de Jéhovah. Avec un peu d'attention, il aurait vu qu'il s'agit là de périodes différentes et, par suite, de chiffres différents. Le chiffre des trois ans et demi du ch. VII, 25, a aussi pour objet d'autres événements (voy. p. 629 et ss.) ; et les chiffres du ch. XII n'ont rien à faire ici (voy. plus loin). Evidemment, « tout cela ne cause pas trop de souci » à Reuss. Peu préoccupé de donner des preuves de clairvoyance et d'honnêteté exégétique, il préfère prendre à plaisir de fausser l'opinion sur ce point comme sur tant d'autres. En distinguant, comme nous l'avons fait, les diverses périodes qui comprennent les événements de la persécution d'Antiochus, nous avons pu retrouver dans l'histoire « le point de départ du calcul » que nous offre la vision et « le terme » qu'elle indiquait au prophète. En nous en tenant à la seconde explication de notre texte, les 1,150 jours indiquent la période comprise entre la suppression du culte du vrai Dieu et la purification du Temple par Judas Machabée.

Quelques exégètes pensent que le nombre 2,300 ne doit pas être pris suivant la rigueur chronologique. Ce serait un nom-

bre symbolique. Ainsi, Keil qui n'a pu s'empêcher de reconnaître que ce n'est pas un nombre directement symbolique, comme 7, 10, 40, 70, a, néanmoins, essayé de trouver un joint qui lui permit de ne pas s'en tenir au sens littéral. Réduisant ces jours en années, il trouve six ans, trois ou quatre mois et quelques jours, et il découvre que l'oppression du peuple par la petite corne ne durerait pas sept ans, c'est-à-dire une période du jugement divin, et ne serait pas si longue et si dure que l'oppression d'Israël par les Madianites (Juges, VI, 1), ou que la famine prédite par Elisée. C'est là un système très commode, mais qui ne repose ici sur rien et n'explique rien.

15. Et je regardais[a], moi, Daniel[b], la vision[c]; et j'en cherchais l'intelligence[d]; et voici se tenant debout devant moi[e] comme une apparence d'homme[f].

[a] *Et fut dans considérer* (*bi'roti*, infin. de רָאָה, voir, regarder, avec pronom suffixe) *moi*. — [b] *Moi*; répétition du pronom sous une autre forme, afin de rendre l'expression plus intense. — [c] *La vision* objective, l'objet de la vision. — [d] *Et je cherchais va'abaqšah* (troisième pers. fut. piel, de בִּקֵּשׁ, *quæsivit*), *intelligence* (*binah*). — [e] *Devant moi lenēgdi*, vis-à-vis, en face; avec le sens de *lefanai*. — [f] L'expression כְּמַרְאֵה (*comme apparence*) indique que l'Ange avait pris une forme humaine, et qu'il avait l'apparence et non la réalité d'un homme. *Gēbēr* (homme), usité rarement en dehors des livres poétiques et prophétiques, mais très fréquemment en araméen. C'est sans fondement que Lengerke confond cet Ange avec la *Falmoni* du verset 13.

16. Et j'entendis une voix d'homme du milieu de l'Ulaï[g]; et il cria et il dit[h] : Gabriel, explique lui[i] cette vision.

[g] *Entre* (*bēyn*) *l'Ulaï* (au sujet de cette rivière, voy. p. 781), entre les deux rives, *inter utramque illius ripam*, ou comme le comprend très bien Lengerke : *zwischen den beiden Ufern des Ulāus*. L'Être surnaturel qui fait entendre une voix humaine plane sur les eaux du fleuve (cfr. XII, 6, 7). — [h] Il s'exprime d'une voix haute et retentissante qui affirmait l'autorité et la supériorité de Celui qui parlait. — [i] Fais-lui comprendre הָבֵן, (impér. *hiphil*, *intelligere fac*, de *bin*, *intelligere*; *hiphil*, explicare); *a lui*, לְהַלָּז, comme *la'īš hazzēh* (à cet homme).

La voix de Celui qui plane sur les eaux de l'Ulaï est la voix du Messie. — C'est la voix d'un Être qui commande à Gabriel, c'est-à-dire à un des anges les plus élevés dans la hiérarchie des esprits célestes. On a bien compris que celui qui commande ainsi à cet archange et lui donne des ordres est un être qui lui est supérieur. Ne tenant pas compte du caractère éminemment messianique de notre livre, quelques interprètes ont néanmoins voulu trouver ici une intervention de l'archange Michel. Saint Jérôme nous apprend que des juifs de son temps expliquaient ainsi ce passage : « Virum istum, qui præcepit Gabrieli, ut Danielem faceret intelligere visionem, Judæi Michaelem autumant. » Mais cette interprétation juive ne repose que sur une impression vague et sur un jugement superficiel de la question. Théodoret a très bien compris que, d'après les choses dites précédemment, on peut estimer que celui qui commande est le Seigneur (ἔστι δὲ καὶ ἐκ τῶν εἰρημένων τεκμήρασθαι, ὅτι ὁ κελεύσας ὁ Δεσπότης ἐστί). Lengerke admet, du reste, qu'il s'agit d'un des Saints mentionnés au verset 13 (dieser ist ja in dem vs. 13 genannten Heiligen zu verstehen) ; et en cela ce critique a parfaitement raison. Hitzig tient aussi celui qui parle et Gabriel pour les deux saints du verset 13 (Sofern die Personen..., halten wir diesen Sprecher und Gabriel mit den beiden קַדִּשִׁין V, 13, für identisch). Mais s'il se trompe au sujet de Gabriel, il n'en est pas moins vrai qu'il a raison d'identifier celui qui donne l'ordre d'expliquer la vision avec le Saint qui, au verset 13, a demandé quelle serait la durée de la suppression du sacrifice quotidien (1). Cet Être suréminent et mystérieux s'offre, en effet, à nous comme étant un des Saints mentionnés au verset 13, le Veillant et Saint du ch. IV (vs. 10 et ss.), le Fils d'homme du ch. VII, 13, 14, l'Ange du Seigneur du ch. III, 49, le Messie du chapitre IX (24, 25). Le commentateur luthérien Geier le

(1) Il n'est pas nécessaire de nous arrêter à la confusion qu'Hitzig imagine entre ce Saint et un génie de l'eau, « c'est-à-dire avec le Chordad (*Haurvatât*) le cinquième des Amschaspands, » qu'il lui plaît d'assimiler à « l'ange des eaux » (ἄγγελος τῶν ὑδάτον) de l'Apocalypse (ch. XVI, 5). Lengerke ne parle pas plus sérieusement lorsqu'il répète ici que cette description a son origine dans le parsisme (Die Vorstellung von den sieben Erzengeln oder Engelfürsten stammt aus dem Parsismus). Il se contente, du reste, de renvoyer au ch. IV, 10, où il est question des Veillants-Saints. Nous avons déjà suffisamment réfuté cette légende de la pseudo-critique (voy. ci-dessus, p. 387 et ss. ; *Introd.*, p. 580 et ss.).

confond avec *Falmoni* ou avec le second Saint, mais il a très bien vu que celui qui parle, dans ce texte, est le Messie : « Haud dubie vero autor humanæ hujus vocis fuit is *Palmoni sermocinator*, cujus mentionem fieri vidimus, vs. 13, utpote a quo interpretationem illic efflagitabat angelus et qui hic etiam angelo mandatum dat, ut interpretationem suggerat Prophetæ, intelligentiam quærenti anxie. Atque sic de τῷ λόγῳ Gomarus, tom II, *operum*, fol. 219. Is ipse humana usus fuit voce, tanquam ipsammet aliquando assumptus humanam naturam (*Prælect. acad. in Dan.*, etc., p. 624).

Naguère Hilgenfeld arrivait à la même conclusion : « Je crois, dit-il, que notre livre ne se borne pas à mentionner le Messie en passant, dans ce seul passage, mais qu'il y revient ailleurs... Quand Daniel cherche l'explication de la vision qu'il a eue sur la rive de l'Eulée, quelqu'un se tient devant lui *avec l'apparence d'un homme* et Daniel entend une *voix humaine* entre les rives du fleuve. La voix engage l'ange Gabriel à expliquer la vision à Daniel, ce qu'il fait aussitôt. Il est déjà assez naturel de voir dans ce personnage à aspect humain et à voix humaine, le Fils d'homme dont il est question plus haut et qui, comme chef d'un royaume divin, doit aussi commander à un archange, etc. » (*Die jüdische Apocalyptik*, p. 47) (1).

(1) Nous empruntons ce passage à l'*Histoire des idées messianiques* par Maurice Vernes (p. 37) Il va sans dire que ce rationaliste, qui ne veut voir au ch. VII aucune trace du Messie, mais seulement un peuple des saints (voy. p. 607), n'est pas de l'avis d'Hilgenfeld. Après avoir reconnu que, relativement à « la vision du chap. VII, la plupart des exégètes modernes n'ont pas hésité à reproduire la vieille méprise des interprètes juifs et chrétiens et à affirmer que Daniel avait annoncé la venue d'un Messie, » il ajoute : « Il faut que l'obsession de l'idée traditionnelle soit bien forte pour s'inscrire en faux contre les déclarations les plus précises. » — M. Hilgenfeld fait mieux ; non content de reconnaître le Messie dans Daniel, VII, 13-14, il a poussé l'habileté jusqu'à le découvrir en plusieurs autres passages du livre. » Vernes renvoie au passage que nous avons transcrit ci-dessus et il ajoute : « M. Hilgenfeld ne s'arrête pas en si beau chemin ; il retrouve encore le Messie, X, 5 et suiv., et XII, 6. Il signale enfin la présence de Moïse et d'Elie (!!). N'insistons pas d'avantage sur cette erreur, après tout bien innocente, d'un savant dont nous avons consulté les travaux avec le plus grand profit. — M. Œhler s'est empressé de reproduire les étonnantes découvertes du professeur d'Iéna. (*Messias*, ouv. cité ; *Herzog's Encyclop.*, t. IX, p. 417). » Pour constater encore jusqu'où va la perspicacité de Vernes, nous n'avons

17. Et il vint près du lieu où je me tenais[j]; et lorsqu'il fut venu, je fus épouvanté[k] et je tombai la face contre terre[l]; et il me dit : Comprends[m], fils d'homme[n], parce que cette vision est pour le temps de la fin[o].

[j] *Auprès de mon tenir debout*, עָמְדִי, *juxta stare meum* : à côté du lieu que j'occupais (*ḥomēd*, lieu où l'on se tient). — [k] Je fus saisi de crainte, je fus effrayé, *nibhṭî*; *niphal* de בָּעַת, être le effrayé ; תִּ avec un *dagēš* fort comprend le ת de la racine et le ת du suffixe. — [l] *Sur ma face*, *ḥal fanay*. — [m] *Fais* connaître (à toi-même), *habēn fac ut intelligas*, fais que tu comprennes ; et dans ce but, fais attention à ce que je vais dire (cfr. IX, 23 ; X, 11). L'Ange avertit Daniel de faire attention, parce que la vision a surtout pour but de dévoiler des afflictions, des épreuves, des calamités, que Jéhovah, vers la fin du troisième empire, laissera subir à son peuple. — [n] *Fils d'homme*, *bēn 'adam*, homme (cfr. Ezech., II, 1). — [o] *Pour le temps de la fin*. L'expression לְעֶת־קֵץ désigne la fin d'un temps, d'une période particulière. Par lui-même, *qēż* signifie, tout simplement « fin, extrémité ; » et il doit être interprété d'après l'esprit général du texte prophétique. C'est ainsi que dans le ch. II, 3, d'Habacuc, *qēż* ne désigne que l'accomplissement de l'évènement prédit. Dans la vision de notre ch. VIII, « le temps de la fin » est expliqué par l'horizon qu'embrasse le Voyant. Or, il est facile de voir qu'elle aboutit à l'épreuve cruelle et si périlleuse, dont les conséquences tragiques devaient préoccuper les juifs, car c'était en somme l'avenir de leur nation qui serait en jeu. Le commencement de

qu'à montrer comment il réfute la prophétie des soixante-dix semaines. Il n'a qu'à souffler dessus ; et elle disparaît. « Par une illusion singulière, dit-il, à l'aide de procédés violents, on a pensé pouvoir faire oboutir les soixante-dix semaines de Daniel au moment de la venue du Messie (!!!). Nous ne refuterons pas ces bizarres imaginations» (*Ib.*, p. 31). Ainsi, il est bien établi que ce pasteur et professeur protestant, qui a eu l'ingénieux projet de « laïciser la Bible, » a une pénétration si merveilleuse qu'il n'a pu découvrir le Messie dans le livre de Daniel. Pour repousser les thèses les mieux établies, on n'a qu'à prononcer les mots : « vieille méprise, obsession de l'idée traditionnelle, illusion singulière, procédés violents, bizarres imaginations. » On ne doit pas négliger non plus d'accompagner de points d'exclamation les passages qu'on désapprouve. Nous ne saurions toutefois les regarder comme suffisants pour une démonstràtion ou pour une réfutation.

la vision a pour but d'en marquer les étapes. Cette première partie n'intéressait qùe secondairement le peuple juif. Au fond, il devait lui paraître peu important qu'Alexandre vainquit Darius Codoman et que la domination des Grecs succédât à celle des Perses. La vision a surtout pour objet les événements de la fin, la période qui comprend le règne du tyran représenté par la petite corne. C'est le dénouement qui est le point capital du drame : le reste n'est que le prologue. Kuenen le reconnaît lui-même. « Il est évident, dit-il, que tout ce qui précède ne doit servir que d'introduction à ce qui a été et va être dit sur Antiochus Epiphane. Non seulement c'est sur ce roi que l'auteur insiste particulièrement (vs. 9-14, 23-26), mais aux vss. 17, 19, l'Ange affirme à deux reprises que la vision entière se rapporte *à la fin*, c'est-à-dire, d'après le verset 23, aux actes d'Antiochus Epiphane et à la chute de la monarchie grecque » (*Hist. crit.*, p. 522). C'est très exact et nous n'aurons d'observations à faire que sur le mot « chute » qui pourrait être mal interprété : le texte nous dira seulement que la persécution d'Antiochus aurait lieu dans un temps où l'empire grec serait à son déclin.

L'Ange apprend donc à Daniel que, dans le spectable qui lui est offert et dont les tableaux étaient présents à son esprit, c'est le tableau de la fin qui doit surtout attirer son attention : la période décrite dans les versets 9-14, qui ont trait aux agissements d'Antiochus dans la ville sainte et dans le Temple du Très-Haut. Daniel devait s'intéresser surtout à la péripétie et être attentif à la scène capitale et dominante qui était la partie la plus importante de la vision. Ce qui devait, en effet, préoccuper Daniel c'était la profanation du Temple, la suppression du *ṭamîd*, l'insulte faite au Très-Haut et la persécution des saints. Aussi, après avoir appris à Daniel qu'il y aura un empire médo-perse ; puis, un empire grec duquel sortira un roi dur de visage, un cruel persécuteur, la révélation s'arrête aux faits et gestes de ce monstrueux personnage. Ce sont ses attentats contre le Très-Haut et contre son peuple qui constituent le point culminant de la vision. C'est pourquoi, l'Ange explique très bien ce qu'il entend par « le temps de la fin, » en désignant, au verset 19, cette période par l'expression « la postériorité de l'indignation, » expression qui, d'après le contexte, ne peut signifier que la fin de la calamité qui signala le règne d'Antiochus Epiphane. Ce n'était donc pas sans raison que l'Ange disait à Daniel de « faire attention, » de bien comprendre la partie de la vision

qui avait pour objet les événements de la fin. Il s'agissait là des épreuves que devaient subir les juifs à une époque antérieure à la venue du Messie. Mais, d'un autre côté, la vision se termine par une prédiction relative à la fin de la persécution : on aperçoit une lueur à l'horizon. L'Ange apprend à Daniel et aux Juifs qui liront son livre, que le temps du scandale finira par la mort miraculeuse du persécuteur. En attirant l'attention sur le « temps de la fin, » Gabriel engage les Juifs à ne pas désespérer, et à porter sur ce point une attention particulière : *Prospice finem !*

Le temps de la fin (de la vision) n'est ni l'avènement du règne messianique, ni la fin des temps. — Par elle même l'expression *ḥeṭ qēż* n'indique pas la fin des temps ou « la fin » absolument parlant. Moses Stuart trouve que cette locution présente plus de difficulté qu'on ne le supposerait à première vue ; et après s'être demandé s'il s'agit d'Antiochus, d'un temps de trouble, de la fin du monde, il écarte cette dernière hypothèse « car, dit-il, dans le ch. VIII, la période messianique n'est pas indiquée, comme clôturant la vision, et que cependant le règne messianique est lui-même la fin ou le dernier temps du monde. » (Not the end of the world ; for in ch. VIII, no Messianic period is developed at the close of its predictions, and yet the Messianic reign is itself the end or last time of the world, p. 241). Ce critique a ensuite très bien conclu de cette observation que « la vision elle-même, en fait, s'étend seulement *à la fin* de ces afflictions particulières qui devaient arriver au peuple juif *avant* la période messianique, et qui forment le sujet capital de la prophétie à cause de leur importance » (The vision itself in fact reaches only *to the end* of those special afflictions, that are to come on the people of the Jews *before* the Messianic periode, and which are made the subject of prophecy because of their importance).

Beaucoup de rationalistes, néanmoins, n'ont pas compris le sens de cette expression, et ils n'en ont pas saisi la portée parce qu'ils l'ont considérée hors de son cadre. Ils ont agi à la façon d'un critique qui donnerait aux expressions « fin d'une saison, fin d'une année, fin d'un siècle, » le sens de « fin des temps, fin du monde. » Ainsi, Gesenius englobe sous une même étiquette les expressions עֵת קֵץ (Dan. VIII, 17 ; XI, 35, 40 ; XII, 4) ; *móhēd qēż* (VIII, 19), *qēż haliamin* (XII, 13) et le simple הַקֵּץ, XI, 27 ; il les présente comme indiquant : tempus extremum, de tempore calamitoso, diem Jovæ et Messiæ adventum

proxime præcedente (*Thes.*, p. 1229). Il admet, toutefois, lui-même que *qēż* signifie quelquefois simplement : *eventus* vaticinii ; et il cite à ce sujet : Habacuc, II, 3. Mais ne tenant pas compte de cette rectification et en s'en tenant au premier sens indiqué par Gesenius, beaucoup de rationalistes admettent en aveugles que « le temps de la fin d'une vision qui ne dit pas un mot de la venue du Messie, signifierait « le temps du Messie, » et, par un rapprochement qui hante le cerveau de ces critiques, « la fin du monde. » Ils n'ont jamais essayé de montrer que le mot *qēż* désigne ici la fin des temps anté-messianiques, mais il ne leur en coûte rien de se lancer dans des hypothèses de fantaisie : c'est leur métier. Maurer se contente d'y voir le temps qui précédera la venue du Messie (explication qui n'est pas fournie par le texte) : *Nam ultimum tempus spectat hæc visio*, i. e. proximum quod Messiæ adventum præcedit tempus maxime calamitosum... i. e. tempus Antiochi Epiphanis. Lengerke trouve aussi tout simple de dire que « *qēż*, comme II, 35, XII, 4, est le temps précédant prochainement la venue du Messie » קץ... ist die der Ankunft des Messias zunächst vorhergehende Zeit...). Hitzig n'éprouve non plus aucun scrupule à soutenir que « le temps » visé par l'auteur n'est pas seulement la fin de l'indignation, verset 19, mais aussi la fin des temps » (Seine Zeit ist nicht nur das Ende des Zornes... sondern auch אַחֲרִית הַיָּמִים). Il ajoute : « Avec ce temps finit l'histoire du monde » (Mitihr läuft die Weltgeschichte ab). Hitzig continue à prétendre que « immédiatement après ce temps » (ummittelbar nach ihr) commence l'entrée du « royaume des cieux, » qui « exclut pour toujours toutes les révolutions et variations de l'ordre des choses » (allen Wechsel und alle Veränderung der Zustände), « tout développement temporel » (jede zeitliche Entwickelung).

Il n'en est pas moins vrai que tout cela n'a aucun fondement dans le texte. Il ne ressort aucunement de celui-ci que « le temps de la fin » de la vision du ch. VIII sera suivi « immédiatement » de la venue du Messie. Il en est de l'expression « temps de la fin, » comme des locutions « fin des jours, postériorité des jours » : elles doivent être expliquées par le contexte. Le ch. VIII ne dit rien qui se rapporte à la venue du règne messianique. Il résulte d'ailleurs de ce chapitre, mis en rapport avec les textes parrallèles des ch. II et VII que la petite corne appartient au troisième empire, c'est-à-dire à une époque où le quatrième n'était pas encore devenu un empire universel. Il ne peut donc être question ici de la fin des temps. On ne doit pas

oublier non plus que le règne messianique devait durer sur la terre pendant un temps dont le terme n'est pas connu. Ces observations sont plus que suffisantes pour voir ce qu'il faut penser de la traduction de Cahen. Ce rabbin qui ne voit le texte qu'à travers des lunettes allemandes, s'exprime ainsi : « Car la vision est pour un temps qui est la fin. »

Du reste, ce verset 17, si facile à comprendre, quand on s'en tient à la lettre, a donné lieu à d'autres traductions qui ne nous permettent guère d'en pénétrer le sens. Rosenmüller nous en donne cette version : *Quoniam ad tempus finis* spectat hæc visio ; quelques rabbins : « *Après le temps de la fin de beaucoup de jours,* c'est-à-dire après un temps long. » La Vulgate y voit que « cette vision s'accomplira au temps de la fin. » (Quoniam in tempore finis complebitur visio). D'après quelques commentateurs, nous apprenons dans ce passage que la vision s'accomplira au temps que le Seigneur a marqué, dans le temps fixé pour son accomplissement. Ces réflexions sont vraies, mais elles ne sont pas dans le texte. D'autres traducteurs arrivent au même résultat en prenant le second substantif pour l'adjectif « fini, » et ils supposent que le temps est : « Au temps fini, c'est-à-dire fixé par Dieu, la vision aura son accomplissement. »

18. Et comme il me parlait encore, je m'évanouis[p] sur la face, à terre. Alors il me toucha[q] et m'ayant fait tenir debout à ma place[r],

[p] *Je m'évanouis.* A proprement parler, *nirdamṭi* signifie, je m'endormis (*niphal* de רָדַם, sommo sopitus fuit). Ce verbe a le sens de « ronfler, » et, par suite, de « dormir profondément. » Mais il signifie aussi « être dans un état d'étourdissement. » Daniel éprouva un évanouissement ; il fut sans connaissance, et comme cet état a des analogies avec le sommeil et qu'il offre le caractère d'une espèce d'assoupissement, on l'a désigné par le mot *ṭardēmah* (assoupissement). Ce n'est cependant pas une raison pour traduire ainsi ce passage : « Je tombai profondément endormi » (Cahen) ; *Soporatus sum* (Rosenmüller). La Vulgate n'a pas traduit ce mot : *collapsus* pronus in terram (je tombai le visage contre terre). Mais Daniel était déjà tombé et étendu par terre (vs. 17). — [q] *Il me toucha* וַיִּגַּע בִּי, troisième personne futur *kal* de *nagaḥ* (toucher, approcher, atteindre), qui se construit avec בְּ. — [r] *Il me fit tenir debout, vaiiaḥamidēni,* de עָמַד (stetit ; *hiphil* erexit).

19. Et il dit : Voici ! je te ferai connaître [s] ce qui arrivera [t] à la fin de l'indignation [u], car (c'est) pour le temps de la fin [v].

[s] *Je suis te faisant connaître, môdîhaka,* participe *hiphil* de יָדַע, connaître, savoir ; il n'est pas nécessaire de le traduire ainsi : *Ego intelligere facturus te sum.* — [t] *Ce qui sera.* — [u] *Dans la postériorité de l'indignation. Be'aharit,* signifie « postériorité, ce qui est après, derrière ; fin, extrémité, suite. » Le mot זַעַם, colère, offre l'article, parce que l'Ange veut que Daniel et le lecteur de sa prophétie rapportent « l'indignation » ou cette « indignation » à un événement indiqué déjà par le contexte. Il s'agit en particulier du temps déterminé (מוֹעֵד), c'est-à-dire de 2,300 soirs-matins, après lesquels viendra la délivrance. Cette indignation (divine) s'est manifesté par les calamités que Dieu envoya aux Juifs comme des témoignages de sa colère. — [v] *Car pour le temps* (fixé) *de la fin*, כִּי לְמוֹעֵד קֵץ. Il faut maintenir au *lamed* le sens de « pour » et s'en tenir au sens strict des mots. La traduction par le datif ne donne pas le vrai sens du texte. *Nam erit tempori* scilicet calamitoso *finis.* Cahen se contente de traduire ainsi l'expression *lemohēd qēz* : « *Au temps fixé* viendra *la fin*, ou bien cette époque calamiteuse fixée aura une fin, ce qui est annoncé par la vision est pour un temps postérieur. » La Vulgate nous donne une version analogue : *Ego ostendam tibi quæ futura sunt in novissimo maledictionis* (voy. au sujet de *'aharit*, ch. II, p. 158) : *quoniam habet tempus finem suum.* Evidemment « le temps aura sa fin, » mais ce n'est pas le sens indiqué par le texte. Dans le même ordre d'idées, d'autres traduisent ainsi ce passage : *quoniam ad tempus præstitutum*, scil. præstituto tempore erit *finis* indignationis. Rosenmüller observe que d'après les accents les mots *lemôhēd qēz* sont étroitement unis par l'état de régime, et que cela ressort aussi de ce qu'il n'y a pas *lammohēd* avec le *hé* inclus de l'article, ce qui a lieu d'ordinaire lorsque ce nom est pris dans un sens absolu (ut fieri solet, cum nomen hoc definite et absolute ponitur).

Le mot *qēz* est donc regardé à tort par Stuart comme le sujet de ce membre de phrase, et cette erreur l'a amené à le traduire ainsi d'une façon peu exacte : *For at an appointed time is the end.* Toutefois, en expliquant *qēz* par « *final issue* » ou par une fin amenée par le jugement divin, par le châtiment, comme au ch. IX, 26, il ne serait pas autorisé à restreindre ici cette expression à la

mort d'Antiochus (That the angel calls the special attention of Daniel to this topic (both in vs. 17 and 19), and mentions only this, shows, beyond any good reason for doubt, that the times and punishment of Antiochus... constitute the burden of the vision just related. That others matters respecting the Medo-Persian dynasty, that of Alexander, and of his successors, arc touched upon, seems to be mainly because they stand historically connected with the dynasty of Antiochus). Lengerke reconnaît lui-même que « ce qui doit arriver à la fin de l'indignation (de Dieu) ou du châtiment est tout ce qui est dit d'Antiochus Epiphane aux versets 10-12 et 23. » Mais c'est tout à fait en dehors des données du texte, que ce critique fait coïncider le jugement d'Antiochus avec le jugement final du monde. Quelques traducteurs ont, en effet, exagéré le sens de l'expression « fin de l'indignation, » et ils ont cru qu'elle désignait « les derniers temps, » la fin du monde. Voici la version de C. B. Michaelis : *Quoniam ad tempus finis*, i. e. ad ultima tempora hæc visio spectat, ut verset 17. Il ne s'agit cependant pas, dans ce passage, de la fin des temps, et Stuart dit à ce sujet : « Ce qui doit arriver vers la fin *be'aḥarîṯ* de la période d'indignation est la chose la plus saillante dans la vision prophétique, et ce que Daniel et le peuple juif avaient le plus d'intérêt à connaître. » (That which is to take place near the close of the indignation-period, is the most prominent thing in the prophetic vision, and that which Daniel and the Jewish people were most interested to know). En effet, l'Ange veut faire connaître à Daniel comment finiront les malversations, les crimes de la petite corne, et les épreuves des juifs sous le règne d'Antiochus : la vision a pour but de montrer que, dans « les derniers temps de l'indignation, » le jugement de Dieu frappera le profanateur impie du Temple de Jérusalem, le persécuteur du peuple des saints. C'est donc à tort que Reuss se sert de notre texte pour le rattacher à la fin des temps en traduisant ainsi qu'il suit et en y ajoutant un commentaire qui en dénature le sens : « Ce qui arrivera au dernier temps de la colère de Dieu, car il s'agit de l'époque finale » (au verset 17, il a mis : « car la vision a trait au temps final »). Sur cette version équivoque, ce critique fantaisiste échafaude la note que voici : « Cette époque est sans doute éloignée du temps dans lequel le livre place son prétendu auteur. Entre Bels'aççar et le royaume des saints, il doit s'écouler des siècles. Mais comme il est facile de constater que l'auteur a écrit sous le règne d'Antiochus, jusqu'auquel il con-

naît les événements de l'histoire (voyez surtout encore le ch. XI), et après lequel il place immédiatement le royaume des saints, il y a lieu de dire que lui aussi, comme tous les apocalypticiens, ses successeurs, a attendu la grande révolution pour un temps très rapproché. Du reste, les anciens prophètes n'ont guère mesuré la distance entre leur époque et le glorieux rétablissement d'Israël, d'une manière plus rationnelle, seulement ils n'ont pas prétendu le donner en chiffres. » Nous ne nous attarderons pas à relever toutes les inexactitudes que renferment ces quelques lignes. Qu'il nous suffise de rappeler que le sens de l'expression « temps de la fin » est déterminé par le cadre dans lequel se meut l'action ou d'après l'horizon de la vision prophétique. C'est ainsi que *lemoḥēd hattamim* (I Rois, XIII, 11) *tempore dierum*, indique simplement le jour que Samuel avait fixé pour un rendez-vous à Saül. Ici, en répétant que cette vision, cette révélation est « pour le temps de la fin, » l'Ange ne fait qu'insister sur ce qu'il a dit au verset 17 : il veut que l'on comprenne bien que par « le temps de la fin, » il entend plus spécialement le temps de la fin du drame qui est décrit au ch. VIII et surtout aux versets 9-14.

20. Le bélier que tu as vu[x], possesseur de deux cornes[y] : les rois des Mèdes et des Perses[z].

[x] Après le prélude (15-19), vient l'interprétation : d'abord celle qui est relative aux deux empires (20-22) et puis celle qui est spéciale à la petite corne (23-26). Dans le verset 20, l'Ange explique l'allégorie des versets 3, 4. — [y] *Possesseur de deux cornes ; baḥal haqqarnaim* (voy. p. 791). — [z] *Les rois* ; il faut avant *malkēy* (rois) sous-entendre « est » ou « signifie. » L'expression « rois des Mèdes et des Perses » indique toute la série des rois du deuxième empire ou le *règne* des Médo-Perses. Lengerke le reconnaît très bien : So steht : Könige von Medien und Persen f. : das medopersische Reich. Maurer dit aussi très justement à ce sujet : *Reges*... pro eorum *regno* sunt positi. Nous avons déjà suffisamment montré que le livre de Daniel ne divise pas le *règne* médo-perse en deux règnes différents et que le bélier du ch. VIII correspond à l'ours du ch. VII (cfr. p. 642 et ss., p. 705 et suiv.).

21. Et[a] le bouc[b] : le roi de Javan[c]; et la grande corne qui (était) entre ses yeux : le premier roi[d].

[a] L'Ange explique ici les versets 5-7. — [b] *Le bouc-bouc, hažžafîr hassahir*. Ces deux mots sont synonymes; chacun d'eux signifie « bouc. » Le premier exprime le caractère bondissant, pétulant, sauteur, de cet animal; le second a trait à la longueur de ses poils (שָׂעִיר, velu; *sēhar*, cheveux, poil). On pourrait aussi traduire ainsi : « Le bouc velu, barbu, chevelu. » — [c] *Le roi de Javan* ou des Grecs (cfr. vs. 5). Par le mot *roi* il faut entendre ici le *règne*, l'empire grec ou macédonien. Les critiques n'ont pu s'empêcher de le reconnaître. Lengerke dit : « *Un roi de Grèce*, c'est-à-dire l'empire grec (*Ein König von Griechenland*, d. i. das griechische Königreich). Rosenmüller explique très bien aussi en ces termes le sens du mot « roi » dans ce passage : Is vero hic collective sumitur pro regibus Græcorum, vel integra rerum Græcorum serie, Alexander, et qui in ejus regnum successerunt. — [d] *Le premier roi*; littér. *lui le premier roi*. Le pronom הִיא est masculin, parce que *qĕrĕn*, féminin d'ordinaire, se rapporte intentionnellement au mot *mĕlĕk* (roi). Alexandre est indiqué comme *premier roi*, parce qu'il est envisagé comme fondateur et premier roi de l'empire universel qui succéda à celui des Médo-Perses. Comme l'observe très bien Rosenmüller, les autres rois de Macédoine n'entrent pas en ligne de compte, parce qu'ils n'ont pas pris part à la formation du troisième empire : Habuit quidem Græcia, sive Macedonia, jam ante illos suos reges, inter quos Philippus, Alexandri pater, celebris ; ii vero hic ubi Græci respectu habito ad Persarum imperium a bipsis expugnatum, considerantur, in censum non veniunt. Ne négligeons pas surtout de remarquer que, d'après le texte, le bouc signifie d'abord le *roi* (la royauté, le règne, l'empire) des Grecs, tandis que la grande corne n'en symbolise que le premier roi. Rosenmüller indique très correctement cette différence dans le passage suivant : *Rex*, i. e. *reges Græciæ* et *rex primus* igitur hic ita differunt, quomodo in visione *aries* et *cornu* differebant : nam ut *aries* totum, *cornu* vero totius partem aliquam eminentiorem, sic *rex* Græciæ totam Græcorum regum seriem, *rex primus* vero illorum principem denotat. C'est la même exégèse de ce passage que Maurer résume ainsi : *Rex Græciæ*. collective accipiendus, hinc pro regno, ut antea. *Rex primus* : Alexander. Ce n'est, en effet, qu'en cédant au parti pris de diviser en deux empires l'empire d'Alexandre et de ses successeurs, que Stuart à mal interprété ce passage : « Il faut, dit-il, remarquer ici qu'il y a seulement une corne qui représente Alexandre comme seul roi de l'empire mentionné ici ». (*as sole King* of the empire here in

question) ; et que « lorsque celui-ci est brisé, un autre empire d'une espèce différente s'élève sur ses ruines » (another empire of different kind aroses out of its ruins). Mais il n'est pas vrai que le texte présente « le premier roi » comme « le seul roi » de l'empire grec (la même bête fournira d'autres cornes) ; il n'est pas vrai qu'Alexandre soit représenté comme formant à lui seul un des grands empires universels. Nous allons, du reste, voir, au verset qui suit, que Stuart ne se base que sur un argument bien fragile et bien peu sérieux pour établir que les remplaçants de la corne brisée constituent un empire « d'une espèce différente » de l'empire dont Alexandre était le fondateur. D'après l'étude que nous avons faite, plus haut, des textes, il n'est pas possible de douter de l'unité de l'empire grec ou macédonien (voy. p. 748). En particulier, quant à notre verset, il n'est pas douteux que l'expression « roi de Javan » ne désigne tout le règne des Grecs. Citons encore, toutefois, l'opinion de deux critiques peu suspects d'être trop favorables à l'interprétation traditionnelle. Hitzig trouve que « comme les rois des Mèdes et des Perses » sont mis pour « l'empire médo-perse » (stehen für « das medo-persische Konigreich ; ») de même au verset 21, par « les rois de Grèce, » l'abstrait Roi signifie à coup sûr, directement, l'empire (gleichwie, v. 21 mit dem Königo von Griechenland der abstracte König, ja geradezu das Reich gemeint ist). De son côté, Kranichfeld constate que le *roi de Javan* représente ici toute la royauté (als *Repräsentant* des ganzen Konigthums).

22. Et la (corne) brisée ! [e] et quatre cornes s'élèveront [f] à sa place [g] : quatre royaumes [h] s'élèveront [i] de la nation [j], mais non avec sa force [k].

[e] *Et la brisée*, הַנִּשְׁבֶּרֶת, partic. fém. *niphal* de *šabar*, rompre, briser, détruire. — [f] *S'élèveront*, תַּעֲמֹדְנָה, troisième pers. fémin. plur. du prétérit עָמַד, être debout, s'élever, se lever. — [g] Voyez vs. 8, p. 798. — [h] *Quatre royaumes*, *malkuiiôt*, pluriel de מַלְכוּת, royaume. — [i] *S'élèveront*, *yaḥamodenah*, troisième pers. fémin. plur. du verbe *ḥamad*, avec suffixe féminin et un *yod* préfixe, comme si le verbe était masculin (cfr. *Gen.*, XXX, 38 ; I, Rois, VI, 12). Dans les idiomes araméen, syriaque et arabe, la troisième personne du pluriel féminin est formée de cette façon. On a dit que le texte emploie ici une forme archaïque, mais il peut se faire que cette forme mixte fut usitée dans l'hébreu *araméi-*

zant de Daniel. La Vulgate traduit ainsi : *Quod autem facto illo surrexerunt quatuor pro eo, quatuor reges*... L'apodose serait plutôt : *quatuor regna*. On sait que ces royaumes sont ceux de Macédoine, d'Asie (Asie-Mineure, Cappadoce, Thrace), de Syrie et d'Egypte. Ils furent fondés par quatre chefs, qui se déclarèrent rois et qui sont désignés au ch. VII par les quatre têtes du léopard. — [j] *De la nation*. *Miggoi* n'a pas l'article, mais Stuart dit très sensément qu'il faut traduire « de la nation, » et que le sens est « de la nation païenne auparavant gouvernée par la grande corne » (the meaning is, from the heathen nation once ruled by the great horn). — [k] *Mais non avec sa force*, *velo' bekohô*. Le suffixe ו, masculin, se rapporte au roi représenté par la corne. On sait qu'aucun des royaumes formés des débris de l'empire d'Alexandre n'égala la puissance qu'avait cet empire du temps du fondateur. Du reste, Stuart n'a pas de peine à prouver qu'il s'agit, ici et au ch. XI, 4, d'un changement de *dynastie* (a transition from one dynasty to another). Mais il s'efforce vainement d'établir que ce changement n'est pas une simple évolution du *règne* des Grecs, et qu'il y a passage d'un empire à un autre empire. Tout ce qu'il dit à ce sujet consiste à dire que le texte indique le passage d'une *dynastie* à une autre. Mais toutes ces dynasties sortent de la même nation, comme les quatre cornes qui remplacent la première sont des excroissances du même bouc. Sous Alexandre et sous ses successeurs, la nation régnante était la nation grecque : les quatre monarchies continuaient le groupe ethnique du troisième empire. Dans le second empire, la lignée de Cyrus avait aussi été brisée : à l'avènement de Darius d'Hystaspe, il y eut un changement dynastique. Et néanmoins le règne de ce Darius et de ses successeurs n'en continua pas moins celui des Médo-Perses, c'est-à-dire l'empire que Cyrus avait fondé.

23. Et dans la postériorité de leur règne[l], lorsque les pécheurs[m] seront détruits[n], il s'élèvera[o] un roi dur de visage[p] et expert en intrigues[q].

[l] *Et dans la postériorité*, *û-be'aharit*, pendant la dernière partie, sur « le derrière » de leur règne, c'est-à-dire : « vers le déclin de leur royaume. » On peut traduire : *In fine regni ipsorum* (Græcorum), pourvu qu'on prenne le mot fin dans un sens large et pour une période d'une certaine étendue. Ainsi, après avoir traduit par « à la fin de leur règne, » Cahen explique très bien la pensée du texte, en mettant en note : « Au déclin de l'empire

grec. » Rosenmüller rend lui aussi parfaitement le texte en disant : *In posteriori tempore regni eorum,* i. e. inclinato jam Græcorum Alexandri successorum imperio. Cette prédiction est, du reste, en parfait accord avec l'histoire. Antiochus commença à régner lorsque le royaume asiatique avait pris fin et que la Grèce, déjà affranchie (196), allait, après la défaite de Persée et du pseudo-Philippe, devenir une province romaine. Antiochus le Grand, roi de Syrie, vaincu par les Romains, avait dû céder l'Asie en deçà du Taurus, et s'engager à payer un tribut très onéreux (ann. 190). Sous le règne d'Antiochus Epiphane ils avaient aussi pénétré en Egypte, en qualité d'alliés et de protecteurs. — Leur règne, *malkûṭam,* se rapporte aux royaumes continuateurs de l'empire d'Alexandre. — [m] *Lorsque les pécheurs, haffošaḥim.* D'après la plupart des interprètes, il s'agit ici des apostats juifs, des Juifs qui abandonnèrent Jéhovah. Mais le substantif hébreu ne répugne aucunement à désigner aussi Antiochus et les païens qui firent la guerre au peuple de Dieu, à Jéhovah lui-même, à ses lois, à son temple. Il semble même que *haffošaïm* s'applique plus particulièrement à ceux qui sont désignés par le suffixe précédent *malkûṭam.* — [n] *Lorsque furent détruits,* selon le détruire כְּהָתֵם, infin. *hiphil,* de תָּמַם, finir, achever, être épuisé, être détruit (cfr. Nombr., XVIII, 28 : « Serons-nous entièrement consumés, allons-nous tous périr? » Josué, VIII, 24 : « Jusqu'à leur complète destruction : *ḥad ṭummam* »). Cahen a bien compris ce passage : « Lors de la ruine des pécheurs. » Il est vrai que déjà d'autres rabbins avaient très bien interprété ce texte. Aben-Esra l'a traduit ainsi : « Lorsque les pécheurs seront consumés; » et le rabbin Jachiades (*Iaḥia*) l'a paraphrasé en ces termes : « Lorsque Dieu voudra consumer et perdre les prévaricateurs d'Israël pour punir leurs péchés. » D'autres exégètes ont expliqué le verbe *ṭamam* dans le sens de *perficere, integrum facere, complere,* et ils arrivent à cette traduction : « Lorsque les pécheurs auront complété, consommé; » ce qui n'a pas de sens; mais on y a suppléé en ajoutant au texte *fišeḥēthēm,* leurs crimes Ainsi, Rosenmüller : *Cum consummaverint peccatores* scil. *peccata sua*; et la Vulgate : *Et post regnum eorum* (et après leur règne), *quum creverint peccatores* (lorsque les iniquités se seraient accrues). De la sorte, nous avons des traductions comme celles-ci : « Lorsque leurs péchés seront arrivés à leur comble; lorsque les pécheurs auront complété le nombre de leurs péchés (peccatorum numerum); ou, d'après Reuss : « Et à la fin de leur règne, quand les apostats auront comblé la mesure. » Cette paraphrase, qui

vise les déserteurs de la loi de Dieu, et les Juifs qui s'abandonnèrent aux mœurs et au culte des dieux de la Grèce, n'offrirait rien d'incorrect à première vue. Mais elle modifie sans raison le sens du texte, et en y ajoutant ce qui n'y est pas. Le sens de *tamam*, « détruire, » doit être maintenu ici.— [o] *S'élèvera*, *yaḥamod*. Ce verbe n'indique pas précisément l'avènement au trône, mais surtout le moment où Antiochus se déclara l'ennemi et le persécuteur des Juifs. — [p] *Un roi dur de face*, עַז־פָּנִים ; *ḥaz*, dur, fort, violent, cruel, insolent (cfr. Deutér., populus durus facie, *gôï ḥaz fanîm*). D'après la Vulgate : *Impudens facie* (d'un front impudent). — [q] *Expert* en intrigues, versé dans les ruses (חִידָה, artifice, intrigue, énigme). La Vulgate : *Intelligens propositiones*. Les surprises que ce roi ménagea aux Juifs et les ruses qu'il employa à l'égard des rois d'Egypte sont assez connues.

Après avoir traduit le commencement de ce verset par *Am Ende ihrer Herrschaft* (à la fin de leur règne), Lengerke prétend, sans même essayer d'apporter une ombre de raison à l'appui de son dire, que, d'après l'auteur du livre, le dernier empire devait finir avec Antiochus et que sa chute coïnciderait avec le commencement du règne du Messie (Der Verf. denkt sich grade, dass mit dem Antiochus das letzte Reich zu Grunde gehe und mit seinem Falle das Messiasreich beginne). A propos de cette assertion du critique prussien, Stuart atteste « qu'il ne peut regarder *'aḥarît* comme ayant un sens si étroitement restreint » (as being so narrowly restricted), et « que, par suite, il ne se voit pas dans la nécessité d'interpréter *'aḥarît* comme Lengerke le voudrait (I do not feel, therefore, any necessity of interpreting the passage, in respect to אַחֲרִית, as Lengerke would have us). Relativement à la fiction de Lengerke et de nombreux rationalistes, d'après lesquels Daniel place la venue du Messie immédiatement après la mort d'Antiochus, Stuart répond : « Quant à la venue immédiate du Messie après la défaite et la mort d'Antiochus, n'est-il pas étrange, si l'auteur du livre de Daniel a écrit après cette période (ce que Lengerke maintient), qu'il eût suggéré un pareil sentiment, que sa propre observation aurait elle-même contredit ? (p. 244.)

24. Et sa force s'accroîtra, mais non par sa force [r] ; et il détruira [s] étonnamment [t] ; et il réussira et il agira [u] ; et il détruira nombreux [v] : le peuple des saints [x].

[r] Sa puissance grandit par l'appui d'Attale, roi de Pergame, et

par le concours des circonstances qui lui permirent de monter sur le trône ; il se fortifia plutôt par la ruse que par la force des armes. Théodoret et saint Ephrem pensent que l'Ange a en vue une permission spéciale de Dieu, qui voulait châtier son peuple. — [s] *Il détruira, yašḥit*, troisième pers. fut. *hiphil*, de שָׁחַת (détruire, dévaster), employé ici absolument, c'est-à-dire sans régime. — [t] *Etonnamment, nifla'ôṭ*. Ce mot est un participe pluriel *niphal* (de פָּלָא, être étonnant, merveilleux, extrême) qui peut être regardé comme pris adverbialement. Vulgate : *Et supra quam credi potest, universa vastabit* (et il ravagera toutes choses au delà de toute créance). Mais il peut se faire que le texte ne se contente pas de dire que le persécuteur fera des ravages incroyables. On pourait traduire ainsi ce passage : « Il dévastera des (choses) merveilleuses, » c'est-à-dire Jérusalem et le Temple du Seigneur. Théodoret traduit ce mot par θαυμαστὰ (mirabilia). — [u] *Il prospérera (vehiżeliaḥ) et agira (vehasah)*. Ces deux verbes réunis peuvent être considérés comme offrant la même idée ; chacun d'eux peut être pris adverbialement : et il agira avec succès, il réussira. On peut aussi regarder עָשָׂה comme une locution abrégée, dont la forme complète est donnée au ch. XI, 36 : Il agira selon sa volonté, selon son bon plaisir (וְעָשָׂה כִרְצֹנוֹ). — [v] *Nombreux*, puissants. Le mot *ḥażûm* signifie fort, puissant ; grand par la force, par le nombre, et par suite « beaucoup. » On l'emploie comme parallèle de *rabbîm* (nombreux). — [x] *Et le peuple des saints*. Il y a peut-être dans le mot *ḥazûmîm* qui précède, une allusion aux succès d'Antiochus Epiphane en Egypte et en Arménie ; mais il nous semble que l'auteur a surtout en vue « le peuple des saints, » et que le *vav* de *veḥam* (le peuple) est simplement explicatif. Ce peuple est évidemment le peuple consacré à Dieu, les Juifs fidèles qui subirent la persécution sanglante ordonnée par le Macédonien.

25. Et à cause de son habileté [a] : il fera prospérer [b] la ruse dans sa main [c]; et il se glorifiera dans son cœur [d] ; et en paix [e]; il détruira nombreux ; et il s'élèvera contre le Prince des princes [f]; et sans main il sera détruit [g].

[a] *Et à cause de son habileté*, de sa sagacité, *siklô*. Le subst. שֵׂכֶל (intelligence, prudence) est généralement employé dans le sens de « sagesse, » habileté, mais il a aussi le sens de ruse, astuce ; sagacité pour le mal comme pour le bien (cfr. Luc., XVI, 8,

φρονιμώτεροι). — [b]*Et il fera prospérer, vehiṣeliaḥ*. Le *vav* doit être regardé ici comme explicatif et comme indiquant le lien qui se trouve entre la cause et l'effet (l'habileté et la réussite); c'est pourquoi nous le rendrons par deux points. Rosenmüller dit, en effet, très bien à ce sujet : Præfixum verbo הִצְלִיחַ *Vau* hic nexum qualemcumque inter antecedens et consequens, sive causam inter et effectum indicat, ut Ps. XXV, 11 ; Hos., X, 10. — [c]Tout ce membre de phrase a été défiguré par les anciennes versions. Les LXX : Et sa pensée sera sur les saints (καὶ ἐπὶ τοὺς αγίους τὸ διανόημα αὐτοῦ). Le traducteur a introduit *qedošim* (saints) après *ḥal* (sur), en ramenant ici la fin du verset précédent. Mais après avoir dit que le persécuteur détruira les saints, il n'était pas besoin d'ajouter que « sa pensée serait sur eux. » Théodotion a été induit en erreur par une vocalisation défectueuse : « Et le joug de son lien sera dirigé » (καὶ ὁ ζυγὸς τοῦ κλοιοῦ αὐτοῦ κατευθυνεῖ)· Au lieu de וְעַל (sur), il a lu וְעֹל (et le joug), et il a donné à *siklô* le sens de « lien, » d'après l'arabe שׁכל (il a lié). La Vulgate : *Secundum voluntatem ejus. Et dirigetur dolus*... Cette version joint ainsi le commencement du vs. 25 à la fin du vs. 24. — [d]*Et il se magnifiera*, s'exaltera; il s'enorgueillira et il agira insolemment. — [e]*Et en tranquillité, bešalvah*, en pleine paix, lorsqu'on se croira en sûreté; cette expression a aussi le sens de : à l'improviste, d'une façon inattendue (cfr. XI, 21, 24 ; Job, XV, 21, *baššalôm*). C'est ainsi qu'Antiochus pénétra à Jérusalem (I, Mach., I, 30 et ss.) et réussit dans diverses circonstances.— [f]Le Prince des princes, *sar sarîm*, c'est-à-dire Dieu, dont Antiochus dévasterait, un jour, et souillerait le temple. — [g]*Et sans main* (d'homme), *il sera détruit, be'efes* (אֶפֶס, fin, terme, défaut; point, rien ; et avec le préfixe בְּ, « sans »), *yad* ; *iššabēr*, troisième pers. fut. *niphal*, de שָׁבַר, rompre, briser, détruire). Il périra d'une maladie envoyée par le Très-Haut, *morbo divinitus immisso peribit*, comme le dit fort bien Grotius (cfr. I, Mach., VI, 8-16), par une maladie mystérieuse et provenant d'une action surnaturelle de Dieu (cfr. Job, XXXIV, 20). L'histoire concorde avec la prophétie. Ayant appris, en Perse, la défaite de l'armée qu'il avait opposée aux Juifs et la restauration du culte de Jéhovah, Antiochus, transporté de colère, jura la perte de toute la nation juive. Plein de ses idées de vengeance, il partit pour se mettre à la tête de ses troupes. La justice de Dieu l'atteignit dans sa course. Polybe dit que, d'après ce qu'on raconte, « il fut possédé d'un génie (δαιμονήσας) et il mourut (*Reliq. libri*, XXXI, XI). Nous avons in-

diqué le sens de l'opinion que les païens se faisaient de la « manie » ou du mal divin (voy. p. 352). En d'autres termes, Antiochus passait pour être mort par suite d'une intervention divine. Arrien dit simplement qu'il périt d'une corruption ou d'une consomption (φθίνων ἐτελεύτησε. — *De Reb. Syr.*, LXVI). Ce roi ne mourut pas dans une bataille, et il ne fut pas assassiné, comme le fut son frère Séleucus IV, et comme le sera son propre fils : il mourut d'une chute compliquée d'une maladie affreuse, il périt presque subitement d'un mal violent, qui a justement été regardé comme une visite du souverain Juge (cfr. I, Mach., VI, 8-16 ; II, Mach., IX).

On le voit, cette prophétie s'arrête au châtiment d'Antiochus Epiphane ; elle ne lie pas le règne messianique à la mort de ce roi : elle s'arrête en quelque sorte brusquement et ne dit rien des événements qui devaient survenir après la suppression de l'ennemi de Dieu et du peuple des saints. Il est faux — nous l'avons vu — que, d'après notre texte, Antiochus dût être le dernier roi de Syrie, et que la domination des Grecs dût sombrer complètement après lui ; il est faux que Daniel nous dise que le temps du Messie arriverait immédiatement après la mort du tyran maudit. Aussi trouvera-t-on justement ridicule le propos relatif à des erreurs, à des inexactitudes de Daniel au sujet des temps postérieurs à Antiochus Epiphane : une partie de la prophétie de notre chapitre ne se serait pas accomplie ; le bonheur messianique et la fin des temps n'arrivèrent pas à cette époque (nous avons vu qu'ils n'avaient pas été prédits pour ce temps-là). Bien plus, la mort d'Antiochus ne fut pas suivie de la paix. Lysias attaqua les Juifs et la guerre continua ; et, de là, Lengerke conclut que Daniel « s'est trompé relativement à l'avenir », car « cette mort ne changea en rien la situation des Juifs. » Nous ne saurions être de l'avis du critique rationaliste. En atteignant Antiochus qui, transporté de colère, venait de jurer la perte des Juifs, la justice divine mit fin à la persécution religieuse. Ce « scélérat », comme l'appelle l'Ecriture (II, Mach., IX, 13), ne laissa qu'un fils en bas âge ; la guerre ne fut plus qu'une lutte politique, et bientôt Lysias accorda aux Juifs la liberté religieuse.

Remarquons enfin que, d'après Lengerke, l'auteur du livre de Daniel aurait vécu après la mort d'Antiochus. Mais alors il eût été facile de voir que le Messie n'était pas venu. On sait que, à l'époque des Machabées, il ne fut nullement question du Messie, et cela se comprend lorsqu'on sait que les prophéties de

Daniel (ch. II, VII, IX) n'indiquaient la venue du Rédempteur que pour une époque plus éloignée.

26. Et cette vision des soir-matins [a] qui (a été) expliquée [b], (est) la vérité même [c]; et toi scelle la vision [d], car elle (est) pour de jours nombreux.

[a] La vision des 2,300 *haḫērēb veabboqēr*, relative à l'interruption du *ṭamîd* ou des holocaustes du soir et du matin. Toute la vision du ch. VIII est comprise par cette expression qui en indique le point culminant, le *terminus ad quem*. La période de l'abolition du sacrifice quotidien comprend la situation capitale de toute la vision. — [b] *Qui a été dite, 'ăšēr nĕ'ĕmar* (נֶאֱמַר, *niphal*, de אָמַר, il a dit, il a parlé) : la visiou dont l'ange-interprète a fait connaître les péripéties (23-25) est vraie. — [c] *Est vérité hû' 'ĕmĕt :* les événement prédits auront la durée indiquée, la durée que Dieu a limitée; en un mot, ce que la vision a révélé à ce sujet arrivera. Lengerke et Hitzig voient, dans cette affirmation de la vérité de la vision, un indice qui trahit le dessein de faire passer, faussement, le livre pour plus ancien qu'il ne l'est réellement. La confirmation de la vérité d'une révélation ne trahit, cependant, en aucune façon, par elle-même, le dessein de faire passer un livre, qui l'expose, pour ce qui n'est pas. Cette confirmation a pour but de fortifier la faiblesse des fidèles et de leur donner une consolation, un encouragement, au temps de l'épreuve ; car, dans l'exposé de la durée des afflictions, il n'y a pas seulement le fait qu'elles finiront, mais aussi que cette fin est déterminée d'avance par Dieu (cfr. ch. XII, 7). Dans d'autres passages, cette attestation sert à répondre aux doutes qui s'élèvent de la faiblesse de la chair, relativement à la réalisation de révélations d'une si grande importance (cfr. ch. X, 1, XII, 1 : Apoc. XIX, 9 ; XXI, 5 ; XXII, 6). — [d] *Ferme, clos, la vision,* ou, comme dit la Vulgate : *Visionem signa* (Lengerke : *versiegele das Gesicht*) ; marque la vision d'un cachet, et fais-là conserver en lieu sûr, afin que, en voyant l'accomplissement des événements qu'elle décrit, les Juifs sachent que ton livre les avait prédits, et que, dès lors, ils aient confiance dans les autres prédictions qui s'y trouvent, et qu'ils les tiennent comme inspirées de Dieu. Le mot *seṭom* (סְתֹם, termine) vient de סָתַם, il a bouché, fermé, clos, terminé ; il a tenu secret, il a caché. D'après le sens de ce verbe, Daniel doit clore, enclore, fermer, terminer l'écrit qui contient la révélation qu'il vient de recevoir. Mais,

parce qu'on terminait un volume ou rouleau et on en marquait la fin en y mettant le sceau, l'impression du cachet, le verbe *saṭam* est devenu l'équivalent de חָתַם (sceller, cacheter). Par suite de la même association d'idées, ce dernier verbe a, lui aussi, le sens de « finir, terminer ». Cfr. ch. IX, 26 : *Ad obsignandum*, i. e. absolvendum, finiendum, propterea quod epistolæ ad finem perductæ sigillum imprimi solet (Rosemmüller, p. 300). Il était d'usage de sceller les écrits qui étaient terminés, d'après une remarque très connue : *obsignari solent quæ completa sunt* ; et c'est ainsi que les Rabbins disaient : *Ad obsignatum Mišnah, ad obsignatum Talmud,* pour : *Ad absolutum.* Ainsi, l'Ange dit à Daniel de mettre fin au récit de la vision ou d'indiquer, par son sceau, que la vision finissait à ces derniers mots, et que, de la sorte, on ne pût rien y ajouter.

Daniel reçoit donc ici l'ordre de sceller sa vision, c'est-à-dire toute la vision (20-25), parce que, comme l'Ange le dit expressément, elle embrasse de jours nombreux. Les prophètes dataient ordinairement leurs prophéties avant de les répandre parmi le peuple, et ils n'avaient pas besoin de sceller celles dont la réalisation devait arriver bientôt. Ils étaient là pour maintenir l'intégrité du texte. C'est ainsi que, dans l'Apocalypse, saint Jean reçoit l'ordre de ne pas sceller sa prophétie, parce que le temps est proche (*Apoc.* XXII, 10) et que, dès lors, il n'y a pas à craindre qu'elle soit altérée. L'action de sceller avait pour but d'empêcher l'altération et de prouver l'authenticité et la réalité de la prophétie. Les termes d'un écrit étaient ainsi arrêtés, *ne varietur*, et Daniel dut signer ou sceller sa vision, afin de la préserver, de la conserver intacte et de la mettre à l'abri de toute altération. C'est ce que Rosenmüller expose très bien en ces termes : TU AUTEM OCCLUDE ISTAM *visionem, i. e. visi hujus enarrationem et explicationem exacte perscriptam ita include, ut nil addi nec demi possit, et archetypum ipsum immutatum servetur usque ad eventum, et tunc cum eventu possit conferri. Idem quod hic Danieli injungitur infra* XII, 4, 9. *Sic Jesaias* VIII, 16. *Vaticinium suum obligare et imposito signo discipulis custodiendum tradere jubetur, ut apud posteros certum sit quæ in illo continentur a se regi et populo fuisse denunciata.* En Effet, le prophète signait le texte, le prototype qui était conservé soigneusement avec son cachet; mais les copies circulaient parmi les Juifs, car il ne faut pas supposer que la prophétie fut tenue secrète jusqu'à l'époque de son accomplissement. D'abord, si l'on avait dû la tenir cachée jusqu'à cette époque, comment aurait-on

su qu'elle s'appliquait à cet événement et qu'on pouvait enlever le scellé. Il était donc nécessaire de la connaître d'avance par des copies, afin de pouvoir, au temps, marquer, collationner les copies avec le texte authentique et cacheté. Il est vrai que le verbe *saṭam* a eu aussi le sens de « tenir secret, caché. » Un livre scellé pouvait être un livre roulé et cacheté au dehors (cfr. Isaïe, XXIX, 11; Jerém., XXXII, 14), afin de le mieux tenir intact. On écrivait sur des tablettes et, si on voulait les tenir secrètes, on les enveloppait de lin et on mettait le sceau par dessus. Isaïe (ch. VIII, 16) reçut l'ordre de sceller ainsi sa prédiction en présence de témoins. Mais ici l'Ange ne dit pas à Daniel, comme Dieu dit à Isaïe, de « lier et de sceller » la révélation qui vient de lui être faite. Daniel reçoit seulement l'ordre de la terminer ou de la sceller. En aucune façon, on ne peut conclure de là que le prophète aurait caché la vision et aurait fait en sorte qu'on la gardât mystérieusement pour qu'elle ne fut publiée que vers le temps dont il décrit l'histoire. C'est là une façon de procéder qui était inconnue aux prophètes : ils pouvaient sceller et cacheter un texte primitif, mais ils n'en cachaient pas le contenu. Daniel écrivit sa vision, apposa son sceau au texte authentique qu'il confia à des Juifs qui devaient le conserver avec soin et en publier des copies, afin de les transmettre aux hommes de tous les temps. Le sceau attestait l'authenticité d'un écrit. En arrivant et signant le contenu de sa vision, Daniel donnait moyen de vérifier la réalité de la prophétie par son accomplissement (Isaïe, XXX, 8). Les scribes pouvaient consulter ce manuscrit et veiller ainsi à la transmission exacte du texte. Cette observation suffit pour réfuter l'interprétation ridicule que quelques critiques ont donné à ce passage. « Termine ou scelle la vision » voudrait dire : « Ne le publie pas. » Reuss traduit ainsi : « Mais toi, va tenir secrète la vision, car elle se rapporte à un temps lointain, » et il ajoute : « L'auteur fait recommander à Daniel de ne point publier ses prédictions immédiatement. Il a seulement oublié de nous dire où il les a trouvées et découvertes » (p. 260). Et ce critique peut croire qu'un pseudo-Daniel n'aurait pas songé à satisfaire la curiosité du public de son temps en imaginant un lieu secret où il aurait découvert son manuscrit. Mais l'objection ne repose d'ailleurs sur rien, puisqu'il n'est pas enjoint à Daniel de « tenir secrète sa vision. » Cahen est tout aussi absurde lorsqu'il fait suivre cette même explication de la remarque suivante : « Dans l'antiquité, on scellait les écrits qui ne devaient pas être lus. » Nous voilà

bien renseignés! Ainsi, les rois chaldéens et perses scellaient des décrets, et, par le fait qu'ils étaient scellés ou qu'ils portaient le cachet des rois, ces écrits étaient destinés à ne pas être lus. Ainsi, les ordres émanés des souverains et les contrats passés entre des particuliers, étaient scellés, afin qu'on ne les lut pas. C'était afin qu'on ne le lut pas qu'Aman signa le cruel édit qui ordonnait la mort de tous les Juifs ; c'est aussi, pour empêcher qu'on le lut, que le contrat passé entre Jérémie et son cousin, fut cacheté en présence de témoins (ch. XXXII, 9-14). Il nous semble que tous ces personnages scellaient leurs édits et leurs diplômes afin de leur donner plus de poids. Si l'on voulait donner à *saṭam* le sens de « cacher » il faudrait l'interpréter comme signifiant simplement « mettre en lieu sûr, garder, conserver. »

Après avoir dit très à propos : « Un document est cacheté et placé dans les archives, afin qu'il puisse être préservé pour des temps éloignés, mais non pas pour rester secret, pendant que des copies circulent à l'usage du public, » Kliefoth ajoute : « Le sens de l'ordre donné est simplement ceci : « conserve la révélation, non parce qu'elle ne peut pas encore être comprise dans le but de la tenir secrète, mais afin qu'elle puisse être conservée pour les temps éloignés »

Saint Jérôme a fait du reste de l'exégèse allégoriste, lorsqu'il a dit que ce sceau marquait l'obscurité de la prophétie, de telle sorte qu'on ne pouvait en pénétrer la vérité qu'après en avoir vu l'accomplissement : « Ex verbo ostendens signaculi, obscura esse quæ dicebantur, et non patere multorum auditui, nec posse ante intelligi, nisi rebus et operibus impleantur. Hengstenberg (*Die Authentie des Daniel*, p. 215) et Hævernick ont aussi interprété ce passage comme s'il voulait dire que les prophéties seront closes, fermées, c'est-à-dire obscures, jusqu'après le temps de leur réalisation (ils prennent l'impératif *seṭom* pour un futur). Mais il faut se préoccuper plutôt du sens littéral. Il ne s'agit pas ici de cacher la prophétie ou d'affirmer qu'elle a un sens caché qu'on ne comprendra que plus tard. Le scellé n'a pour but que d'en maintenir l'intégrité. Le précieux document, l'autographe de Daniel fut ainsi muni d'un certificat en bonne et due forme qui en prouvait l'authenticité et l'antiquité. C'est ce qu'observe très bien Rosenmüller dans le passage suivant : « Quod autem h. l. Daniel visionis quæ ipsi obtigit enarrationem et explicationem literis consignatam includere jubetur, utpote ad remota tempora spectantem, libri scriptor eo fine ad-

didit, ut vaticiniis, quæ hoc libro continentur, divinam auctoritatem conciliaret. C'est, du reste, à tort qu'on allègue ici ce qu'il pouvait y avoir d'obscur dans la prophétie. Sans doute, il y avait des passages qui n'étaient complètement compris qu'après l'événement ; mais beaucoup de passages de la vision étaient assez clairs pour servir de phare au peuple fidèle, et devaient pouvoir être lus, afin d'atteindre le but que se proposait l'Auteur de ces révélations.

[f] *Pour des jours nombreux.* La Vulgate traduit : *post multos dies.* Mais quoique le ל puisse se rendre quelquefois par « après, » il a plutôt le sens de pour (*ad dies multos, in dies multos*). L'ange n'a pas seulement en vue la période d'Antiochus, il comprend la vision tout entière qui commence à se réaliser peu de temps après (la conquête de la Médie par Cyrus) : les deux cornes sur la tête du bélier. Cette vision embrasse « beaucoup de jours » puisqu'elle embrasse tout le temps qui s'est écoulé de la troisième année de Balthasar (559) à la mort d'Antiochus Epiphane (164), c'est-à-dire 405 ans.

27. Et moi, Daniel, je m'évanouis[g] ; et je fus malade (pendant quelques) jours[h] ; ensuite je me levai[i] ; et je fis les affaires du roi[j] ; et j'étais étonné de la vision[k] ; et personne ne la comprenait[l].

[g] Il tomba dans un état semblable à celui qu'il a décrit au verset 17[e]. Le verbe נִהְיֵיתִי (il a passé, il a défailli) est le *niphal* de הָיָה, il a été (voy. II, 1). — [h] *Yamim* (jours). Cette expression n'indique pas de limite précise ; on s'en sert pour désigner un intervalle indéterminé et elle équivaut à « quelques jours. » — [i] *Je me levai* (du lit où j'étais malade). — [j] Les *affaires* (*melĕkēt*, travaux, ouvrages ; — construit de מְלָאכָה) du roi. Daniel avait conservé sous le règne de Balthasar un emploi important dans l'administration du royaume. Nabuchonosor lui avait confié l'intendance de la province de Babylone et il n'y a rien d'étonnant que, au moment où les intrigues de Cyrus à la cour du roi des Mèdes pouvaient amener des troubles et des agitations dans le voisinage de l'empire babylonien, Daniel ait eu a traiter à Suse des affaires concernant le roi chaldéen. Avec sa perspicacité habituelle, Lengerke trouve ici une occasion d'insinuer que ce renseignement est ajouté afin de rendre plus vraissemblable la personnalité historique de Daniel : *Diese*

Notiz wird hinzugefügt, um die historische Persönlichkeit des Daniel desto warscheinlicher zu machen (p. 406). Mais sur quel fondement ce juge si peu pertinent base-t il cette assertion calomnieuse ? En homme habile et qui connaît son monde pseudo-libre penseur, il n'ajoute pas un mot : il se contente de lancer cette flèche empoisonnée, qui lui retombe sur la tête. — [k] *Et j'étais étonné* (désolé) de cette vision : *'eštômem, hithpol.* de שָׁמֵם. Daniel est profondément ému (Cfr. VII, 28). Les agissements de la petite corne devaient surtout le troubler. — [l] *Et n'était pas qui la comprit ;* וְאֵין, et non (était) qui la comprit (*mēbîn*). La Vulgate donne à ce mot le sens de l'*hiphil : non erat qui interpretaretur* (personne ne pouvait l'interpréter). Cette vision, relative à ce qui devait se passer à Jérusalem du temps d'Antiochus, ne laissait pas que d'offrir de nombreuses obscurités ; il y avait beaucoup de choses qui n'étaient comprises ni par Daniel ni par personne. Il faut aussi conclure de la constation de ce fait, que le Voyant n'avait pas caché cette prophétie et que, dès lors, l'Ange ne lui avait pas dit de la tenir secrète (vs. 26). Pour ne pas se contredire, ceux qui supposent que Daniel avait reçu l'ordre de « cacher » sa vision, Maurer, Hitzig, etc., interprètent אֵין מֵבִין par : « je ne la compris pas. » On introduit ainsi, dans ce membre de phrase, le pronom de la première personne. Mais, quoique la construction des mots pût admettre ce sens, on ne peut accepter cette restriction, à laquelle on n'a recours que par suite d'une mésinterprétation du verbe *saṭam* (vs. 26). Il n'est pas, d'ailleurs, possible de rapporter *'ēyn mēbîn* à Daniel seul, à cause de la comparaison avec וְלֹא אָבִין (ch. XII, 8). Aussi voyons-nous que Lengerke a très bien traduit ce passage : « Et personne ne la comprenait » (*und Niemand verstand es*). Mais Reuss n'a pas voulu manquer l'occasion de donner un spécimen de la rectitude bien connue de son jugement : il traduit ainsi : « Et je n'y comprenais rien. » Puis, il ajoute en note : « On traduit communément : et personne n'y comprenait rien. Mais si la prophétie ne fut communiquée à personne, cela n'avait pas besoin d'être dit. Si le prophète lui-même affecte de dire qu'il n'y comprenait rien, malgré l'explication qui lui avait été donnée, c'est que celle-ci était conçue en termes plus ou moins voilés, sans noms et sans chronologie intelligible. Autrement on pourrait traduire : personne n'en eut connaissance » (p. 260). Remarquons d'abord que ceux-là seuls qui ont embrouillé le texte, en lui faisant dire de « ne communiquer la vision à personne, » peuvent seuls s'étonner que Daniel dise ensuite

que « personne ne la comprenait. » Cette observation n'aurait pas seulement été inutile ; elle offrirait une contradiction singulière. Ayant seulement reçu l'ordre de mettre son sceau à l'exemplaire-type du récit de sa vision et en ayant fait transcrire de nombreuses copies, le prophète a pu dire très correctement : « personne ne la comprenait. » En effet, personne ne pouvait bien comprendre tout ce que renfermait ce tableau. L'accomplissement graduel de la prophétie pouvait seul conduire à en avoir une intelligence complète et satisfaisante. Le prophète et ceux de ces correligionnaires qui eurent connaissance du récit de la vision, y trouvaient beaucoup de choses qui ne leur paraissaient pas suffisamment expliquées : les événements étaient esquissés à grands traits, mais les détails manquaient. Saint Jérôme explique très bien, en ces termes, la pensée de Daniel : *Quod dicit, hic est : Reges audierat, et eorum nomina nesciebat ; futura cognoverat, et quo tempore futura essent, dubius fluctuabat.* La prophétie paraissait surtout difficile à comprendre dans ce qu'elle laisse entrevoir, au sujet des faits et gestes d'un impie contre Jéhovah et contre son culte. Ainsi, même après l'explication de l'Ange, il restait beaucoup de points obscurs qui n'ont été bien compris qu'après l'événement. La révélation prophétique n'avait pas eu pour but de faire connaître tous les détails ; l'ensemble historique des faits était enveloppé d'une certaine obscurité. On sait que beaucoup de prophéties, très claires sur des points précis, offrent, à d'autres égards et avant leur accomplissement, quelques ténèbres qui les couvrent.

CHAPITRE IX

PROPHÉTIE MESSIANIQUE DES SOIXANTE-DIX SEMAINES.

Sommaire. La première année du règne de Darius la Mède (ch. V *bis* et VI), Daniel voyant que la lignée des rois chaldéens était brisée par l'intrusion d'un Mède sur le trône babylonien, fut tout naturellement amené à se demander si Dieu ne se serait pas laissé toucher par le repentir de son peuple, et s'il n'aurait pas avancé l'heure de la délivrance d'une captivité qui, d'après Jérémie, devait durer soixante-dix ans. Il examine donc les oracles divins, espérant qu'ils pourraient n'être que conditionnels et que l'Eternel serait disposé à abréger l'épreuve. Daniel n'eut pas de peine à reconnaître que les prophéties de Jérémie avaient un caractère absolu. Mais, influencé par les événements qui venaient de se produire à Babylone et plein de confiance dans la miséricorde divine, il adrese au Seigneur une humble requête ; il le prie, instamment, afin qu'il lui plaise de se souvenir de son peuple, de regarder favorablement Jérusalem et le sanctuaire qu'il y avait établi. Ces sentiments valurent à Daniel une révélation qui est justement regardée comme la plus importante de tout son livre. Au moment où il achevait de « confesser ses péchés et les péchés d'Israël » (vs. **20**), l'ange Gabriel lui apparut et lui transmit, de la part de Dieu, un nouvel oracle, un décret, annonçant que le péché serait expié, que la Justice éternelle viendrait, que les prophéties messianiques seraient accomplies, que le Messie-Conducteur serait oint, après soixante-dix semaines d'années, qui devaient s'écouler à partir d'une parole autorisant la reconstruction de Jérusalem. Dans la dernière des soixante-dix semaines, le Messie sera mis à mort ; une alliance sera confirmée ; et à la fin de la semaine les sacrifices mosaïques seront abolis, et, comme conséquence du rejet du Messie par Israël et en punition de ce crime, la ville et le sanctuaire seront détruits.

Date et occasion de cette prophétie. — Daniel nous apprend lui-même le temps et l'occasion de la célèbre prophétie des soixante-dix semaines. Elle lui fut révélée dans la première année de Darius le Mède. C'est le roi indiqué aux chapitres V, 31, V *bis* et VI. La première année de son règne tombe dans l'année 559-558. Nous avons montré que le roi Balthasar, assassiné, à cette époque, par des conjurés, avait été remplacé par Darius-

Nériglissor, son beau-frère. C'est sans fondement qu'on a fait de ce Darius un Cyaxare II, oncle et beau-père de Cyrus, et qu'on place le commencement de la royauté nominale, qu'on lui confère, à la prise de Babylone par le roi de Perse, dans l'année 538 avant notre ère ; c'est à-dire peu de jours avant que le conquérant rendit la liberté aux Juifs (an. 537), 69 ans après le commencement de la captivité. Mais il n'en est pas ainsi : la prophétie ne date pas de cette époque tardive, qui coïnciderait avec l'année où Cyrus mit fin à la captivité du peuple de Dieu, et où les soixante-dix ans de l'exil étaient accomplis. De sorte que, si la première année de Darius se fût confondue avec la première année de Cyrus à Babylone, comme on l'a prétendu, Daniel n'aurait pas eu de peine à comprendre que la prophétie des soixante-dix ans de la transmigration s'accomplissait et que la délivrance était proche.

Règne d'un Mède à Babylone ; espoir d'un abrègement de la crise de l'exil. — En voyant sur le trône des Chaldéens un Mède plein de bienveillance pour lui, un roi dont il avait toute la confiance et qu'il espérait gagner au culte du vrai Dieu (cfr. pp. 477 et 505 et ss.), Daniel put croire que ce souverain serait peut-être favorable aux enfants de Jacob. Un étranger régnait à Babylone, une partie de la prophétie du ch. V, 28, était accomplie; le joug chaldéen paraissait « brisé ». On pouvait croire que Darius était un des instruments suscités par l'Eternel et chargés de permettre aux Juifs de retourner dans leur patrie. Le prophète ne put donc s'empêcher de se demander si Dieu n'aurait pas abrégé la durée marquée, dans les écrits de Jérémie, pour les catastrophes de l'exil.

Examen des prophéties de Jérémie relatives à cette période de l'histoire : prophéties claires et qui ne demandent aucune explication; arrêts inconditionnels et paraissant irrévocables. — Daniel savait que la crise de la captivité comprenait une période de soixante-dix ans, et, dès lors, il ne pouvait ignorer qu'elle devait durer encore pendant vingt-et-un ans. Mais, fortement préoccupé de l'état de son peuple, de Jérusalem et du Temple, il se demande si Dieu n'aurait pas ménagé des circonstances dont il serait possible de profiter. Le changement survenu dans la dynastie de Nabuchodonosor le rendit attentif aux prophéties de Jérémie (chap. XXV, XXIX, XXX, XXXI), qui annoncent l'exil et le rétablissement du peuple de Dieu dans son pays. Il n'est pas étonnant, en effet, que, dans un moment comme celui où il se trouvait, Daniel ait eu la pensée d'examiner de plus

près les oracles du prophète des Lamentations, d'après lesquels les Juifs devaient rester en captivité et Jérusalem demeurer en ruines pendant soixante-dix ans. Il vit dans ces prophéties ce qu'il savait déjà, comme il le dit lui-même (vs. 2), que la désolation de Jérusalem, prédite par Jérémie, devait durer soixante-dix ans. Il n'ignorait pas non plus que le temps de l'exil était fixé à une période d'une égale durée. D'un autre côté, il n'eut pas de peine à comprendre que du jour où il avait été emmené à Jérusalem, après la première prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, dans la troisième année du règne de Joachim (an. 607 605), comme il l'a constaté précédemment (ch. I, 1), il n'y avait d'écoulés que 49 ans, et que, par conséquent, on n'était pas encore à la fin des soixante-dix années de l'exil. La désolation du Temple et de la ville ne comptait, depuis l'an 588-587, que vingt-neuf ans. Daniel se trouvait donc ainsi loin de compte.

En examinant plus attentivement les prophéties de Jérémie, Daniel fut donc confirmé dans la connaissance précise de la période de l'exil.

Il n'était pas possible, en effet, de douter que Jérémie n'eût prononcé l'oracle suivant : « Toute cette terre (de Juda) sera désolée, et toutes ces nations (les habitants de ce pays et toutes les nations qui l'environnent) seront assujetties au roi de Babylone pendant soixante-dix ans, et lorsque ces soixante-dix ans seront passés, je visiterai le roi de Babylone... (Jerémie, XXV, 11). Daniel put aussi constater aisément que le même prophète expliquait aussi fort clairement l'oracle suivant (Jérémie, ch. XXIX, 10-12) : « Lorsque les soixante-dix ans seront accomplis, je vous visiterai et je vérifierai les paroles favorables que je vous ai adressées, en vous faisant revenir dans cette terre..... Alors vous m'invoquerez pour vous en retourner au bout de soixante-dix ans, et je vous exaucerez ; vous m'invoquerez, et vous retournerez. »

Il n'est donc pas possible d'admettre que Daniel n'ait pas compris ces prophéties, et n'ait pas été fixé sur la durée de l'exil indiquée dans ces textes. Mais les rationalistes, brouillons, toujours à l'affût de complications à susciter, d'eau à troubler, ont éprouvé le besoin de supposer que ces prophéties étaient obscures, impénétrables ; et ils ont basé, sur cette hypothèse en l'air, un roman d'après lequel Daniel se serait vu forcé de recourir à Dieu, afin de lui demander l'interprétation de la prophétie de Jérémie. Travestissant les textes et les faits, ils prétendent que Daniel, dans sa prière, demande à Dieu une exégèse de la pro-

phétie de Jérémie sur les soixante-dix ans de la Captivité. Daniel demandera-t-il si soixante-dix ans ne sont pas quatre-vingts ans, cent ans, etc.? Cette demande eût été ridicule. Voudra-t-il savoir à quelle époque finiront les soixante-dix ans? Il ne peut l'ignorer, puisqu'il dit lui-même qu'il a fait partie du groupe des premiers exilés que Nabuchodonosor emmena à Babylone. Il sait parfaitement que cet exil durera soixante-dix ans, et, s'il avait pu avoir des doutes à ce sujet, il n'aurait eu, prosterné devant le texte sacré, qu'à laisser la parole à Jérémie. Pas n'était besoin, dès lors, que Dieu rendit un nouvel oracle pour expliquer le sens, si clair, de cette prophétie. Aussi, est-ce tout à fait arbitrairement que les rationalistes supposent que l'Ange fut envoyé pour donner à Daniel « l'intelligence de la prophétie de Jérémie. » C'est bien inutilement qu'ils s'efforcent de détourner dans ce sens les paroles du verset 22 de notre chapitre. Il n'est pas plus question dans les paroles de l'Ange d'une interprétation de la prophétie de Jérémie, qu'il n'en a été question dans la prière de Daniel. L'Ange ne dit pas qu'il vient pour expliquer cette prophétie, mais pour lui annoncer « un décret » que Dieu a promulgué « au commencement des supplications de Daniel » (vs. 23), et ce décret n'a pas pour objet la période de la Captivité, il a trait à une toute autre période, qui ne commencera pas dans l'année 607, mais après le retour des Juifs dans leur patrie. La prophétie du chap. IX complète, en effet, les oracles des chap II et VI, et à spécialement pour but de mettre en relief la période qui commença à la reconstruction de Jérusalem et qui se termina par le fait divin de la rénovation morale de l'humanité.

Désireux d'appuyer leur roman qui transformerait la prière de Daniel en une demande d'explication de la prophétie de Jérémie, quelques rationalistes (Bleek, Ewald) ont prétendu que cette prière montrait que Daniel avait des doutes sur l'accomplissement de la prophétie. Il n'y en a cependant pas la moindre trace. Comment cet homme de Dieu aurait-il pu avoir des doutes sur l'accomplissement d'une prophétie dont le terme n'était pas encore arrivé? Il savait que la promesse divine à l'égard de la fin de l'exil et du retour des déportés se réaliserait. Ceux qui supposent chez Daniel un état d'esprit de défiance à l'égard de cet accomplissement de la prophétie, mettent dans le texte ce qui n'y est pas. Rien, ni dans la prière ni dans les révélations de l'Ange n'indique la moindre crainte au sujet de la réalisation de l'oracle divin. On ne surprend dans ces passages pas même l'ombre d'un doute.

Daniel voudrait seulement que Dieu ne tint pas ainsi rigueur à son peuple. Devant les textes formels de Jérémie et comprenant que la captivité va durer encore vingt ans et que le Temple ne sera pas relevé de sitôt, le pieux Israélite tombe dans une grande tristesse, et puis, portant sa pensée sur la miséricorde qui pardonne, il invoque la clémence divine envers Jérusalem et le Temple dévastés. Et c'est précisément en se demandant si Dieu ne pouvait pas être amené à se laisser fléchir, qu'il voulut voir si les prophéties de Jérémie étaient absolues. Il savait que certaines prophéties ne sont que conditionnelles ; que l'exécution des menaces qu'elles contiennent peut dépendre des dispositions de ceux auxquels elles sont adressées. Ainsi, le décret du chap. IV, 14 (11)-16 (13), contre Nabuchodonosor, supposait que ce roi ne se corrigerait pas et qu'il persévérerait dans son orgueil ; autrement Daniel n'aurait pas pu lui donner le conseil exprimé au verset 27 (24). L'existence de prophéties qui offrent un sens absolu, et qui pourtant ne sont que comminatoires ne saurait être contestée (1). Dieu aurait pu avoir une raison supérieure pour revenir sur une résolution qu'il avait fait proclamer par Jérémie, comme il revint sur sa résolution de détruire Ninive. On sait que Jonas reçut l'ordre de Dieu d'aller dire aux Ninivites que « dans quarante jours, Ninive serait détruite, » et qu'il annonça cet événement d'une manière formelle, absolue, et non pas conditionnelle. Cependant, les Ninivites, en

(1) C'est ce que Kuenen reconnaît très bien dans le passage suivant : « Souvent, dit-il, dans leurs prédictions mêmes, ils (les prophètes) en signalent le caractère conditionnel. Ainsi, par exemple, dans Jérémie, XVII : 19-27 ; Es., LVI : 1-7. Mais le témoignage le plus remarquable est celui de Jérémie lui-même (Jér. XXVI : 17-19), ou, du moins, des hommes dont il répète les paroles en leur donnant son assentiment. La prophétie de Michée (III : 9-12) à laquelle il est fait allusion dans ce passage, n'est même pas conditionnelle, et pourtant Jérémie donne à entendre, comme si cela allait de soi, qu'elle pouvait être détournée par la conversion des contemporains de Michée et par la prière d'Ézéchias, et qu'elle le fut en effet. L'idée que Jéhovah, par suite de la conversion de ceux qu'il a menacés, peut se repentir du châtiment qu'il a annoncé, est loin d'être étrangère à l'Ancien Testament (Jér., XVIII : 8, 10 ; XXVI, 3 ; Joël, II ; 13, 14 : Deut., XXXII : 36 svv.) ; le livre de Jonas même a été écrit pour mettre cette vérité en lumière. Mais on se tromperait si l'on pensait que toutes les prophéties, ou même la plus grande partie d'entr'elles, doivent être considérées comme conditionnelles. » (*Hist. crit.*, II, p. 589.)

présence de la catastrophe qui les menaçait, ayant fait pén tence, Dieu, touché le leur repentir, ne mit pas son dessein exécution. De même à l'égard des soixante-dix ans de l'exil. Die pouvait avoir menacé de le prolonger pendant tout ce temps, ne pas exécuter complètement cette menace. C'est dans l'espo d'en suspendre l'effet, que Daniel adressa à Dieu la prière dar laquelle il implore sa miséricorde, pour obtenir le pardon de so peuple et pour qu'il ne diffère pas autant qu'il l'avait annonc de mettre fin à l'exil et à la désolation de Jérusalem.

Espérant que, en considération de son saint Nom, en fa veur du Seigneur, Dieu se laissera fléchir, Daniel lui ex prime ses désirs dans une fervente prière, qui a pour bu d'obtenir le pardon d'Israël. — En constatant le résultat d ses recherches, et après avoir bien compris que la fin de la cap tivité était encore loin, Daniel a recours à la mortification et à la prière, afin que le Très-Haut abrège la durée de l'épreuve. Il savait que l'Eternel est abondant en miséricorde, qu'il a com passion de ceux qui s'humilient, et qu'il peut arrêter les châtiments qu'il avait infligés (cfr. Jérémie, XVIII, 7 et ss.). C'est pourquoi il n'hésita pas à s'efforcer d'émouvoir le cœur de Dieu en faveur des enfants d'Israël. Dans ce but, le prophète se couvre de vêtements de deuil ; il adresse ensuite une requête à Dieu, le suppliant avec des larmes et en jeûnant, afin qu'il ait pitié de son peuple, de sa ville sainte et de son Temple en ruine. Dans cette fervente prière, où il se montre tout pénétré de l'esprit qui a animé les autres prophètes, Daniel commence par une confession des péchés et des prévarications des rois, des princes et du peuple, qui, n'ayant pas écouté les Prophètes et ayant transgressé la Loi de Moïse, s'étaient révoltés contre Dieu. Exprimant en même temps le sentiment de tristesse que lui fait éprouver la désolation de Jérusalem et du Temple, Daniel représente à Dieu qu'il s'agit de sa propre cause ; et il termine, en ces termes, sa belle prière : « Seigneur pardonne..., ne tarde pas, à cause de toi, mon Dieu, car ton Nom est invoqué sur ta ville et sur ton peuple » (vs. 9). Dans cette supplication, Daniel ne demande pas à Dieu l'explication de la prophétie de Jérémie relative aux soixante-dix ans de la transmigration à Babylone : il demande à Dieu pardon des péchés qui avaient provoqué l'exil et la dévastation de Jérusalem ; il prie le Très-Haut de pardonner les péchés d'Israël, et de hâter l'accomplissement de ses promesses au sujet du retour et du relèvement de ce peuple.

Dès le début de cette prière, un ange est chargé de révéler au prophète un nouvel oracle fixant l'époque de l'expiation du péché, et de l'avènement de Justice éternelle, de Saint des Saints, de Christ-Conducteur. — Une partie de la prière de Daniel ne fut pas exaucée : Dieu avait irrévocablement fixé la durée de la déportation. Mais, comme le prophète était agréable à Dieu, il fut favorisé d'une nouvelle communication du Très-Haut, d'une révélation bien autrement importante, sur les destinées de sa nation : en réponse à sa prière, il reçoit, par l'intermédiaire d'un ange, la fameuse prophétie des soixante-dix semaines. Gabriel est chargé de porter la pensée du Voyant sur une autre captivité et sur une autre délivrance, dont celle d'Israël en Babylonie n'était qu'une image. Tout en donnant suffisamment à entendre à Daniel que ce qu'il demandait s'accomplira dans son temps ; que Jérusalem sera rebâtie, l'Ange ajoute que, à partir d'une parole autorisant la reconstruction de cette ville, il s'écoulera une période de soixante-dix semaines d'années et que dans la dernière de ces semaines, toutes les promesses s'accompliront : le péché sera expié ; la Justice éternelle apparaîtra, le Saint des Saints sera oint ; et de la sorte les choses les plus importantes que Daniel a expressément ou implicitement demandées seront surabondamment réalisées. Daniel a prié pour demander le pardon des péchés d'Israël ; et l'Ange lui apprend que la rémission des péchés coïncidera avec le commencement de l'ère messianique : après soixante-dix semaines d'années, qui devaient commencer à la date indiquée, les miséricordes de Dieu les plus précieuses, se répandront sur la terre par le ministère du Messie. En s'associant entièrement au péché de son peuple et en faisant pénitence au nom de tout Israël, le prophète s'est tellement identifié avec ce peuple coupable, qu'on peut saisir, dans sa prière, la pensée de la substitution expiatoire, qui devait s'accomplir un jour par le Messie. C'est donc en entrant dans les vues de Daniel que l'Ange lui annonce l'époque de la propitiation réelle et non plus seulement figurative.

Ce n'était pas non plus sans une pensée élevée vers le Messie, que Daniel s'est préoccupé de Jérusalem et que son regard s'est arrêté sur le Temple, dont il déplore l'humiliation, et dont il voudrait hâter le triomphe et la glorification. Ce fidèle serviteur de Jéhovah savait que les Prophètes rattachaient leurs espérances messianiques au Temple et à la montagne de Sion. La destruction de la cité sainte et de son sanctuaire, la ruine du

royaume de Juda, la déportation en masse en Chaldée d'une grande partie des habitants de la Palestine, avaient produit une profonde impression sur les enfants d'Israël. Pour beaucoup d'entre eux la chute de leur nation était une déception de toutes leurs espérances les plus chères sur le triomphe et le règne du peuple élu, et de la vérité divine de la religion juive. On comprend, dès lors, le sentiment qu'éveillait dans l'âme de Daniel l'abaissement en apparence de Jéhovah. Il n'était pas si absorbé dans la pensée du présent qu'il y oubliât les espérances de l'avenir. En plaidant la cause de la délivrance d'Israël du joug des Chaldéens, il entrevoyait le terme de la tyrannie spirituelle qui régnait sur le monde ; il soupirait après l'avènement du royaume messianique. La calamité de l'exil était liée dans sa pensée à une calamité plus générale et plus grave : l'esclavage du péché, le règne du mal. Aussi voyons-nous que l'Ange fait porter sa réponse sur ces points intéressants. Il élève la pensée du Voyant vers le temps où, les péchés étant expiés, le Messie mettra fin à la grande captivité du genre humain et établira le royaume du ciel sur la terre.

Dieu accorde ainsi à Daniel l'insigne faveur d'être appelé à faire connaître, avec précision, le temps de la venue de l'Homme-Dieu. Dans ce but, la révélation indique le nombre d'années qui doivent s'écouler depuis une parole relative a la reconstruction de la ville sainte jusqu'à l'apparition du Rédempteur. Après avoir annoncé, au chap. VIII, des épreuves qu'Israël aurait à subir avant les temps messianiques, Dieu voulut apprendre à ce peuple à quelle époque viendrait le Désiré des nations. Le sort qui attend cet Oint, ce Christ par excellence, devait aussi être indiqué. C'est pourquoi l'Ange ajoute que le Messie ne paraîtra pas alors dans sa gloire, comme des juifs s'y attendaient, et comme d'autres pourraient le croire, en se méprenant sur la révélation que Daniel avait reçue au sujet du Fils d'homme (ch. VII). Il n'en sera pas ainsi : le Messie sera mis à mort, et c'est par cette mort qu'il expiera les péchés et qu'il procurera le salut à beaucoup de personnes. De plus, le peuple juif le rejettera. Jérusalem, ainsi que le temple, seront détruits, et le demeureront jusqu'à « la consommation des temps déterminés par le Seigneur. »

Utilité, convenance providentielle et importance de la prophétie des soixante-dix semaines. — Il était tout naturel que l'idée messianique agitât les esprits à l'époque de l'exil. Les Juifs pieux s'accordaient à reconnaître que la destruction de

Jérusalem et du Temple, comme la déportation elle-même, était un châtiment attiré par les péchés du peuple. Mais ils avaient le tort de s'attendre à assister, en rentrant en Judée, à cette venue du Messie, dont la pensée avait été si justement entretenue dans leur esprit comme une vivifiante espérance. Quelques-uns d'entre eux pouvaient, d'ailleurs, être portés à mal interpréter les anciennes prophéties messianiques. Sans doute, il n'y était pas dit que l'apparition du Messie coïnciderait avec le retour de la Captivité; mais il était vrai que cette manifestation se rattachait au relèvement de la nation juive. Il y avait là une association d'idées qui n'était pas sans un fondement réel. Ainsi Daniel demandait qu'Israël fut délivré de la captivité, et que la ville et le sanctuaire fussent rebâtis, parce qu'il se préoccupe des grandes promesses qui se rattachent à ces événements. Il savait que beaucoup de prophéties (cfr. Jérém., XXIX, 10 et ss; XXXII, 36 et ss.) établissent une liaison entre ces faits et l'accomplissement des espérances messianiques. Il pouvait comprendre, d'un autre côté, par les révélations qu'il avait eues sur les quatre empires (ch. II et VII), que cette liaison ne devait pas être regardée comme aussi intime qu'on aurait pu le souhaiter; il n'ignorait pas que le règne du Messie n'était pas aussi prochain que beaucoup d'Israélites pouvaient le supposer, car la première des quatre monarchies n'avait encore terminé ni son temps ni sa mission historique. D'après les révélations faites précédemment à Daniel, on pouvait donc comprendre que les quatre empires qui devaient se succéder avant l'avènement du Messie demanderaient un temps considérable. Mais avant l'accomplissement de ces prophéties, on ne pouvait voir distinctement toute cette série d'événements, et on se trouvait dans l'impossibilié de se rendre bien compte de la durée qu'ils devaient avoir. Il était donc utile de faire connaître plus expressément le sens des oracles des prophètes, qui auraient pu être interprétés de façon à rattacher immédiatement le salut apporté par le Messie à la fin de la captivité babylonienne. C'est pourquoi l'Ange Gabriel, pour couper court à cette attente de la prochaine arrivée du règne messianique, indique la durée de la période que sépare le commencement de ce règne et la reconstitution de la nation juive. L'Ange veut qu'Israël renonce à voir le Messie paraître tout de suite après la Captivité. Daniel apprend ainsi aux Juifs que, malgré l'apostasie des gouvernements et d'un grand nombre de fils de Jacob, Dieu veut encore se servir d'eux pour réaliser ses vues sur l'humanité. Mais ils doivent se bien persuader que la

reconstruction de leur ville ne sera pas en connexion immédiate avec l'arrivée du Messie. D'un autre côté, ils devront ne pas oublier que, d'après la révélation transmise à Daniel, ils ne verront pas le règne glorieux du Messie à l'époque de cet avènement. Au contraire, le Juste sera livré à la mort par une partie de son peuple infidèle; et ce peuple, à son tour, n'obtiendra pas la puissance et la domination qu'il attend, mais il sera livré aux mains des Gentils, avec la ville et son temple.

L'oracle relatif à la période qui devait s'écouler entre la reconstruction de Jérusalem et l'apparition du Messie, avait aussi son utilité pour les païens. Les Israélites avaient répandu dans tout l'Orient leurs espérances messianiques ; et ils n'avaient pas manqué d'annoncer comme prochaine la venue du grand libérateur, promis à nos premiers parents sur le seuil du paradis, qu'ils venaient de perdre. La prophétie du chap. IX, montrant que l'expiation du péché et l'avènement du Juste (vs. 24) ne se réaliseront que longtemps après la période de l'exil babylonien, avait donc pour but de prémunir les peuples contre les faux Messies, et d'écarter ce qu'il y avait de prématuré et d'intempestif dans les fausses divinisations des rois et dans la prétention des pseudo-réformateurs qui surgissaient dans ce temps-là.

Cette prophétie était donc comme un phare qui devait guider les Juifs et les païens jusqu'à l'avènement du Messie. Les versets 24-27 forment comme la partie maîtresse de l'œuvre : ils peuvent justement être comparés à un diamant d'un prix inestimable, serti et enchassé tout autour dans un groupe de pierres précieuses. La prophétie contenue dans ces quelques lignes mérite, en effet, d'être regardée comme une des plus admirables, des plus riches, des plus profondes, qu'il y ait dans l'Ancien Testament. Il nous reste donc à examiner ce merveilleux chapitre en détail. Notre travail comprend naturellement deux parties : la première a pour but de bien comprendre la prophétie, en établissant, purement et simplement, sa vraie signification; dans la seconde partie, nous montrerons l'accord des événements avec la prophétie. Après l'avoir regardée de près et soumise loyalement à un sérieux examen, le critique se fera un devoir de la contempler avec tout l'enthousiasme d'un croyant.

1. La première année[a] de Darius, fils d'Assuérus, de la race des Mèdes[b] qui fut fait roi[c] sur le royaume des Chaldéens.

[a] Dans l'an *un*, c'est à dire *premier* (voy. I, 1, et VII, 1). —

[b]Ce Darius est le roi qui est connu, d'ailleurs, sous le nom de Nériglissor (voy. *Introd.*, pp. 424 et ss.). On a fort inutilement essayé de l'identifier avec un Cyaxare II imaginaire, et c'est aussi tout à fait arbitrairement qu'on a confondu Assuérus avec Astyage. — [c]*Fut fait roi.* Le sens du verbe הָמְלַךְ, qui est à l'*hophal*, et signifie « il fut fait roi, il fut établi roi, » n'a pas été très bien rendu par Théodotion (ὃς ἐβασίλευσεν) et par la Vulgate (*qui imperavit*). Cette forme, usitée seulement dans ce passage, donne à ce verbe le sens d'une certaine passivité, et confirme la pensée indiquée au chapitre V, 31 : « Darius reçut la royauté. » On a pu conclure de là, avec raison, que Darius ne devint pas roi des Chaldéens par droit héréditaire ou par une conquête. Cette expression paraît indiquer une certaine dépendance à l'égard de « quelqu'un » qui éleva Darius sur le trône Mais si ce supérieur avait été un roi, Cyrus, par exemple, Daniel qui nomme Assuérus, père de ce Darius, aurait probablement nommé le conquérant de Babylone. Mais on comprend qu'il n'ait pas voulu indiquer plus expressément les conjurés qui avaient massacré Balthasar. C'est à tort, et d'après un préjugé que nous ne saurions trop combattre, qu'on s'est imaginé que Darius (prétendu Cyaxare II) reçut le royaume des mains de Cyrus. Nous savons que Darius, de la race des Mèdes, et gendre de Nabuchodonosor, reçut la couronne d'une façon irrégulière et qu'il fut sous la dépendance de quelques hommes puissants (voy. *Introd.*, pp. 389 et ss.; pp. 424 et ss.; voyez aussi ci-dessus, pp. 505 et ss.). Il ne suit pas, d'ailleurs, de notre texte, que Darius ne fut qu'un simple « vice roi » de Babylone. Lengerke, qui n'a rien compris à l'histoire des successeurs de Nabuchodonosor, a pensé que l'auteur veut dire, tout uniment, que Darius « fut établi roi par Dieu » (« *er wurde zum Könige eingesetz*, » *nämlich von Gott*). A ceux qui demandent par qui Darius fut fait roi, Kuenen répond également qu'il reçut la royauté de Dieu. Nous ne le contesterons pas et nous savons très bien que le Très-Haut donne l'empire à qui il lui plaît (IV, 14). Mais cela était tout aussi certain pour Balthasar et pour Nabuchodonosor. Ici il y a une mention voulue de quelques intermédiaires, une allusion à ceux dont Dieu s'était servi pour mettre par terre le roi Balthasar. Du reste, Lengerke a raison de dire que l'auteur ne pensait pas à Cyrus. Sans doute, il suppose que cet auteur du second siècle avant notre ère, était trop ignorant pour savoir que Cyrus avait établi roi de Babylone le Cyaxare II de Xénophon. Mais le vrai Daniel en savait plus

long, au sujet de son Darius, que le faux théoricien de la critique négative ; et nous n'ignorons pas, aujourd'hui, pourquoi le prophète ne mentionne pas ici une intervention de Cyrus : dans la première année de Darius-Nériglissor, le Perse Cyrus n'était encore qu'un prince vassal d'Astyage, son grand-père, et n'avait pas franchi les frontières de l'Iran.

2. La première année de son règne[e], moi, Daniel, j'ai considéré[d] dans les Écritures[f] le nombre d'années dont l'Eternel avait parlé[g] au prophète Jérémie, pour accomplir soixante-dix ans[h] sur les désolations de Jérusalem[i].

[d]Daniel insiste sur ce point, afin de rappeler que l'examen dont il va parler eut lieu à une époque où l'on pouvait se demander si le premier empire, l'empire chaldéen, était définitivement renversé, et si l'on assistait à la fondation du second empire. C'est pourquoi il examina alors attentivement les prophéties de Jérémie, pour savoir si cette prophétie était purement conditionnelle, et s'il pouvait espérer que le roi, placé sur le trône en 559, ne serait pas celui qui est prédit au chapitre V, et si, dans les vues de la Providence, Darius, qui tient le Voyant en haute estime et qui est favorable au Dieu de Daniel, ne serait pas un des instruments qui devaient servir à mettre fin à la Captivité. — [e]*J'ai considéré* attentivement ; j'ai porté mon attention sur la prophétie relative à la fin de la Captivité. Le mot בִּינוֹתִי (première personne du préterit *Kal*, de בִּין) ne signifie pas seulement « j'ai connu (Vulgate : *intellexi* »), mais aussi : « J'ai considéré, j'ai compris, j'ai pris garde, j'ai fait attention, *attente consideravi.* » C'est ce qu'observe très justement Rosenmüller en ces termes : *Verbum illud, proprie distincte cognoscere hic valet attente considerare*, ut Ps. L, 22 ; Prov. XXIII, 1. Lengerke n'est pas content de cette interprétation qui contrarie son plan d'attaque contre la prophétie contenue dans ce chapitre. Il traduit ainsi : Im erstem Jahre... *suchte Jch ein Verständniss in den Schriften (in) der Zahl der Jahre* ; et il prétend que *binoṭi* signifie : *Ein Verständniss suchen in etwas*, *über etwas sinnen.* D'après ce critique, Daniel s'est occupé de chercher une explication de la prophétie des soixante-dix ans de Jérémie. Pour restreindre le sens de *binoṭi*, il s'appuye sur le verset 23 et au verset 23, il s'autorise du verset 2. Mais à quoi bon tout ce verbiage ? On sait très bien que בִּין signifie « comprendre, consi-

dérer, faire attention à. » — [f] *Dans les Ecritures*, dans le recueil des saints Livres. Nous savons déjà de quels Livres il s'agit ici, et nous avons vu qu'on a vainement cherché, dans la mention de ces Ecritures, un indice prouvant que le livre de Daniel a été écrit longtemps après la Captivité (voy. *Introd.*, p. 695). Quoiqu'en ai dit Lengerke, il y avait, au temps de l'exil, un recueil d'Ecritures canoniques (*Ib.*, p. 693). Ce n'est que par des négations en l'air que les rationalistes ont essayé de prouver qu'il n'y avait pas alors un recueil de Livres sacrés. Reuss, par exemple, se contente de dire, en commentant, à sa façon, notre passage : « Du temps d'Esdras il n'y avait encore de canonique que la Loi. » Comment le sait-il ? En déraisonnant de la façon la plus baroque du monde. Esdras réorganisant la nation juive et se préoccupant d'expliquer la Loi — affaire évidemment capitale — n'a pas été amené, par le récit des faits qui font l'objet de son livre, à dire qu'il possédait un recueil déterminé et coordonné de la Loi, des Prophètes et des Psaumes; donc, il ne possèdait pas ce recueil; donc ce recueil n'existait pas du temps d'Esdras. N'insistons pas sur la bizarrerie de cette déduction. Il suffit de la mentionner. Daniel ne possédait évidemment pas le Recueil complet des saintes Ecritures, tel que la grande Synagogue l'a arrêté au temps d'Esdras. Mais il y avait, de son temps, un ensemble de Livres sacrés qui formait, avec le Pentateuque, la collection que le prophète nomme « les *Sefarîm* » (les Ecritures). Ici, comme la suite l'indique, il s'agit plus spécialement des Ecrits de Jérémie, qui forment les chapitres XXV, XXIX, XXX et XXXI.

[g] ***Le nombre d'années qui était parole de l'Eternel à Jérémie le prophète.*** Daniel « examine dans les Livres, le nombre..... » Maurer traduit ainsi : *Consideravi in libris* (sacris) *numerum annorum* i. e cogitavi de illo. Théodotion a aussi rendu littéralement ce passage : συνῆκα ἐν ταῖς Βίβλοις τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐτῶν (la Vulgate : *Intellexi in libris numerun annorum*). Lengerke prétend que l'accent *athnach* s'oppose à cette manière de traduire, et il donne cette version : « Je cherchai une intelligence dans les Ecritures, (dans) le nombre des années » (*Im ersten Jahre... suchte ich ein Verständniss in den Scriften*, (*in*) *der Zahl der Jahre*... Hævernick y voit aussi une apposition (les Ecritures, le nombre). Mais le texte dit à la lettre : « J'ai considéré, dans les livres, le nombre... » C'est, d'ailleurs, sans une raison sérieuse que Lengerke veut couper la phrase d'après l'*athnach* placé sous *bàssefarîm*. Maurer explique, en effet, très correctement, dans le passage

suivant, le cas qu'il faut faire de cet accent : Præter omnem necessitatem Lengerke non sine vi reddit : *cogitavi de libris*, de (præpositionem sæpe cogitando repetendam esse constat) *numero annorum*. בּ ante הַסְּפָרִים est בּ loci, מִסְפַּר הַ' verb accusativus objecti, quorum idem illud *attendendi, considerandi* verbum constructum habes Deut., 32, 7. Ps. 5, 2, al. « At repugnat accentus voci בַּסְּפָרִים appositus. » Molestus est, fateor. Sed idem iniquus Lengerkio. Deletor! Neque enim in talibus hærendum est. — [h] *Pour compléter soixante-dix ans* ; *lemalla'ôt*, infinitif *piel*, de מָלֵא, remplir ; être plein, rempli, accompli : au sujet des 70 ans qui s'accompliront sur les désolations..... Daniel savait donc très bien que ces désolations devaient, d'après les prophéties de Jérémie, durer 70 ans. — [i] *Sur les désolations*, *leḥarboṭ*. Le subst. *ḥarbah* (חָרְבָה) signifie « désolation, dévastation, ruine. » Les LXX ont traduit par εἰς ἀναπλήρωσιν ὀνειδισμοῦ (relativement à l'accomplissement de l'opprobre) : ils ont lu לְחֲרָפוֹת (de חֶרְפָּה, honte, opprobre). Ch. B. Michaelis approuve cette leçon. Mais Lengerke la désapprouve, parce que, dit-il, l'auteur du Livre avait devant ses yeux le texte de Jérémie (XXV, 11, 12). Sans doute, il est vrai que, dans ces deux versets, Jérémie emploie le mot חָרְבָה (désolation, dévastation). Mais pour exprimer l'humiliation qu'il éprouvait en constatant cet état de choses, Daniel aurait très bien pu se servir du mot *ḥerfah*, et expliquer *ḥarboṭ* par *ḥarfoṭ*.

3. Et je tournai ma face [j] vers le Seigneur, le Dieu [k], pour chercher [l] la prière et les supplications dans le jeûne, le sac et la cendre [m].

[j] *J'ai donné, j'ai placé ma face.* Le verbe נָתַן signifie « il a donné, il a placé, il a établi. » Ezéchiel (XIV, 8) l'emploie pour signifier « tourner » sa colère contre, et il se rend aussi par « tourner » son cœurs vers, s'appliquer à (Eccl., I, 17). Cette locution signifie « j'élevai mon esprit, j'appliquai mon esprit, je dirigeai ma pensée. » — [k] *Vers le Seigneur, Adonaï* (אֲדֹנָי), *le Dieu, ha-'Elohim* (הָאֱלֹהִים), c'est-à-dire celui-là seul qui est vraiment Dieu. On a interprété ce passage comme s'il signifiait que Daniel tourna sa face vers Jérusalem (cfr. VI, 11), où Dieu avait fixé sa demeure. C'était, ainsi que nous l'avons déjà vu, l'usage des Juifs en Palestine et à l'étranger. Mais, au fond, Daniel veut dire qu'il porta les regards de son intelligence vers l'Eternel. —

[l] *Pour chercher, lebiqqēš* (infin. *piel* de l'inus. בָּקַשׁ, il a cherché, recherché). Ce verbe s'emploie pour désigner la poursuite d'une chose ardemment désirée. Daniel cherche avec soin, avec ardeur, des prières capables de toucher le Seigneur et de le rendre favorable aux enfants d'Israël. Maurer : *Quærere preces et supplicationes* est animum s. cogitationes intendere ad fundendas preces. — [m] *Dans le jeûne*, etc. C'était l'usage des suppliants et des personnes affligées d'exprimer leurs sentiments par le jeûne (cfr. X, 2, 3 ; II, Rois, XII, 16 ; Joël, I, 14 ; Esdr., VIII, 21 ; Luc, II, 37), par le port d'un vêtement grossier ou cilice (שַׂק, sac, mot conservé en grec, en latin, etc.), qui était un signe de deuil et de tristesse (cfr. Genèse, XXXVII, 34 ; III, Rois, XXI, 27 ; Esther, IV, 1, 2, 3), et dans la cendre, répandue sur la tête ou sur le sol et servant de couche (cfr. Job, II, 8 ; XLII, 6 ; Jérém., VI, 26 ; Ezéch., XXXVII, 30 ; Mich., I, 10 ; Jon., III, 6).

4. Et je suppliai[n] l'Eternel, mon Dieu ; et je fis ma confession[o], et je dis : Ah ![p] Seigneur, le Dieu, grand et redoutable, gardant l'alliance et la miséricorde à ceux qui l'aiment et qui observent ses commandements ![q]

[n] *Et je suppliai, va'ĕṭfallelah, ithpael* (prier) de l'inus. פָּלַל (juger). — [o] *Va'ĕṭvaddĕh, et confessus sum*, et je confessai (mes péchés et ceux de mon peuple), *ithpael*, de יָדָה (jeter). — [p] L'interjection אָנָּא est composée, selon toute apparence, de אָהּ (ah !) et de נָא (je te prie) : *Ah quæso !* — [q] Quelques interprètes (Rosenmüller, Stuart) traduisent le participe *šomēr* par « qui gardes, » et trouvent que les suffixes qui suivent devraient être à la seconde personne (*amantibus te et servantibus præcepta tua*). Mais il n'y a rien à reprendre, et le commencement de la prière peut fort bien être au vocatif et à la seconde personne, sans qu'il soit nécessaire de modifier les suffixes. *Sed nihil* miri, dit Maurer, habet tertia persona prægresso שֹׁמֵר, non reddendo *qui servas* (ut si latine scriberes) sed *qui servat*.

5. Nous avons péché ; nous avons commis l'iniquité ; nous avons été impies[r] ; nous avons été rebelles[s] ; et nous nous sommes écartés[t] de tes préceptes et de tes jugements ;

[r] *Nous avons péché*. Le verbe חָטָא signifie il a péché, il a failli,

il a manqué; propr. il a manqué le but, il est tombé. Ce verbe indique le côté négatif du péché. Par le verbe suivant (עָוָה, il a péché, il a agi contre le droit; *niphal*, être courbé, être ployé, tordu), Daniel indique la perversion de l'acte mauvais : ce verbe a trait au point de vue positif du mal. Enfin, lorsque le prophète dit : *Nous avons agi en impies* (*vihiršahenû*, *hiphil*, du verbe רָשַׁע, il a éte agité, inquiet; il a été agité par ses passions, il a agi en criminel, en impie); qui dénote l'état de trouble, d'inquiétude qui accompagne le désordre que produit le péché. — *Umaradnû*, de *marad* (מָרַד, il s'est révolté, il a été rebelle); ce verbe indique une révolte ouverte, un état d'hostilité contre Dieu, le plus haut degré de la perversité. Daniel a ici en vue les actes idolatriques des rois et des Juifs qui avaient abandonné le culte du vrai Dieu. — [t] *Et nous éloignant* (וְסוֹר, infinitif absolu, *kal*; pour סַרְנוּ, nous nous sommes écartés; de סוּר, il s'est écarté, retiré, éloigné). Cette variété d'expressions indique chez le prophète le désir de n'omettre aucun fait criminel.

6. Et nous n'avons pas obéi à tes serviteurs les prophètes, qui ont parlé en ton nom[u] à nos rois, à nos princes, et à nos pères, et à tout le peuple de la contrée[v].

[u] Les prophètes antérieurs à l'exil, envoyés par Jéhovah et accrédités par lui auprès de son peuple. — [v] *De la terre* (הָאָרֶץ.) Le mot *'areż*, avec l'article (הָ), signifie le pays qui nous intéresse, notre pays, la Palestine. C'est, du reste, bien inutilement que Lengerke veut trouver ici certaines vues de l'auteur qui nous porteraient à une époque récente, au temps des Machabées. D'après ce critique, « l'auteur voit les Prophètes dans le lointain ; il en parle comme s'ils avaient vécu longtemps avant lui. Par conséquent, il vivait lui-même du temps des Machabées. » Un coup d'œil sur ce passage suffit, néanmoins, pour comprendre que Daniel se contente de faire allusion aux prophètes qui ont fait entendre les paroles de Dieu aux Juifs, avant la Captivité et pendant la période qui aboutit à la destruction de Jérusalem. On pourrait plutôt conclure du texte que Daniel a entendu ces prophètes : « Nous n'avons pas écouté tes serviteurs les Prophètes... » Sans doute, on peut dire que c'est là une figure et qu'il ne suit pas essentiellement de ces expressions que Daniel ait entendu Habacuc et Jérémie. Mais, en aucune façon, on n'y trouvera le moindre fondement pour les suppositions de Lengerke.

7. A toi, Seigneur, la justice, et à nous la confusion du visage[x], comme (elle est) aujourd'hui[y] aux gens de Juda[z], aux habitants de Jérusalem et à tout Israël[a], à ceux qui sont près et à ceux qni sont loin, dans tous les pays où tu les as dispersés[b], à cause des prévarications qu'ils ont commises contre toi[c];

[x] *La confusion du visage, bošēṭ haffanîm* ; c'est-à-dire la honte qui se manifeste par un trouble extérieur du visage. — [y] *Comme en ce jour, kaiiôm hazzēh* ; comme l'état présent de nos affaires le montre. — [z] *A l'homme* (לְאִישׁ, mot générique) *de Juda* : à chaque Juif en particulier et à tous les Juifs du royaume de Juda, c'est-à-dire de la tribu de Juda et de Benjamin. — [a] *Tout Israël*, toutes les tribus des enfants de Jacob qui ont été dispersées au loin par les rois d'Assyrie. — [b] Cette expression indique la dispersion des Juifs, telle qu'elle existait du temps de la Captivité. Mais Bertholdt prétend qu'il y a là une preuve d'inauthenticité du livre, vu que les Juifs étaient encore dispersés par toute la terre au temps des rois séleucides (Commentaire, v. p. 41, et dans une note adjointe à ce verset, p. 633). Lengerke trouve également que l'auteur a ici en vue la période machabéenne, puisqu'il parle de son temps (*aber auch das Makkabäische Zeitalter hat der Verf. hier im Auge, vgl.*, I, Macc., I, 34, *da er hier von seiner Zeit* (vgl. ביום הזה), *vorzugsweise redet*). Ainsi, l'auteur du livre a écrit du temps des Machabées, parce qu'il emploie l'expression « aujourd'hui, ce jour, » et que, à cette époque, Antiochus Epiphane emmena des femmes et des enfants, dont il fit des esclaves. Lengerke et Bertholdt auraient pu tout aussi bien prétendre que l'auteur avait en vue l'état présent des Juifs dispersés sur tous les points du globe, et conclure de là qu'il écrivait en plein dix-neuvième siècle. On sait assez, du reste, que, sous Nabuchodonosor, les Hébreux avaient été dispersés dans des contrées lointaines. Jérémie (cfr. XXIII, 3, 8 ; XXXII, 37) s'exprime à ce sujet comme Daniel. Aussi ne pourra-t-on, croyons-nous, s'empêcher de trouver qu'il faut avoir un esprit bien porté à épiloguer sur toutes choses, pour trouver là une objection de quelque poids contre l'authenticité et l'ancienneté du livre de Daniel. Rosenmüller lui-même n'a pu s'empêcher de rejeter cette objection : *Quæ hic et infra Vs. 16, leguntur, iis hujus libri locis, quæ seriorem Daniele ætatem arguant, sine ratione idonea accensentur.* C'est donc sans fondement que Kuenen (*Hist. crit.*,

II, p. 542) a contesté la vérité de la prière de Daniel au sujet de la dispersion des Juifs, et prétendu qu'elle ne cadrerait pas avec la réalité. Il n'en est pas moins vrai que, à cette époque, les enfants d'Israël étaient disséminés dans tout l'Orient. — [c] *Des prévarications qu'ils ont prévariquées contre toi.*

8. Seigneur, à nous la confusion du visage, à nos rois[d], à nos princes et à nos pères, parce que nous avons péché contre toi.

[d] D'après Lengerke, la mention des rois est impropre (*unpassend*), soit que l'auteur ait eu en vue l'époque de l'exil, soit le temps des Machabées. Il trouve là une contradiction (*Widerspruch*). Rien n'est cependant plus facile à expliquer. Daniel parle ici des rois et des princes qui avaient existé dans sa nation au temps passé, et dont la mémoire ne pouvait guère être en bénédiction aux yeux des fidèles serviteurs de Jéhovah. Le prophète pouvait, d'ailleurs, parler aussi, très justement, des princes qui existaient encore, de son temps, en Babylonie. Peut-être même que le roi Joachim, délivré de la prison, deux ou trois ans auparavant, par Evilmérodach-Balthasar, vivait encore. En tout cas, il y avait encore, à l'époque où Daniel invoquait le Seigneur pour son peuple, des princes, comme Zorobabel, du sang royal de Juda.

Rien n'autorise donc Lengerke à conclure de ce verset que notre « livre ne repose pas sur une base historique. » Ce passage représente tout simplement Daniel comme confessant que les rois, les princes et les pères des Juifs avaient péché et s'étaient couverts de confusion. Comment pourrait-on trouver qu'il y a là une preuve contre l'authenticité du livre ? Lengerke ajoute ici, également sans raison, que l'auteur a mis à profit et utilisé un passage du livre d'Esdras (*benütze der Verf. hier Stellen wie Esr.*, IX, 7). L'hypercritique prouve-t-il cette accusation ? Pas le moins du monde : il n'ajoute pas un mot et il se contente de cette simple affirmation. Il ne lui serait pas possible, en effet, de démontrer que ce n'est pas Esdras qui a fait un emprunt à Daniel. Du reste, est-il bien difficile de comprendre que Daniel et Esdras ont employé une formule de prières qui était en usage de leur temps et qui traduisait les sentiments des Juifs pieux de cette époque ? (Cfr. *Introd.*, p. 157.) Des confessions analogues se trouvent dans d'autres écrits bibliques (cfr. Exod., XX, 6, 34 ; Deutér., VII, 21 ; X, 17 ; Ps , XLIII, 16;

CXXIX, 4; Jérém., VII, 19, Esdr., IX, 7; Néhém., IX, 17, 32, 34). Le critique allemand n'a aucun motif pour soutenir que toute cette phrase est empruntée à Esdras; et Moses Stuart répond fort raisonnablement « qu'on peut, au contraire, insister dans un sens inverse; qu'il y a plusieurs raisons pour le faire, et que suspecter un emprunt ou un prêt, dans un cas si simple et si évident, c'est avoir l'air de s'arrêter à des bagatelles pour atteindre son but favori » (But suppose I should insist on reversing the order? There are many reasons for so doing; but to suspect *borrowing* or *lending*, in a case so simple and obvions as this, looks like grasping at trifles to accomplish some favorite end). En un mot, le procédé de Lengerke montre trop la corde. Il y a, dans les prières de Daniel, d'Esdras et de Néhémie, des sentiments naturels aux âmes pieuses. On a trouvé naguère quelques-unes de ces expressions dans des textes qui ont été publiés par Hommel, avec des inexactitudes de traduction, sous le titre de *Busspsalmen* (Psaumes pénitentiaux).

9. Au Seigneur, notre Dieu, les miséricordes et les pardons[e], car nous nous sommes révoltés contre Lui[f].

[e] Les pluriels indiquent l'abondance, la plénitude, l'intensité et l'exercice constant et général des qualités exprimées par ces noms. Ces expressions signifient que Dieu est souverainement miséricordieux et clément. — [f] C'est de ces attributs de Dieu que dépend notre sort, car nous nous sommes révoltés, et il ne nous a cependant pas traités aussi sévèrement que nos péchés le méritaient. Dans les versets qui précèdent, Daniel a employé, en parlant à Dieu, la seconde personne; maintenant, il s'adresse à Lui à la troisième personne. C'est comme une réflexion que le prophète se fait à lui-même. Ce changement, cet énallage est fréquent, surtout dans les Psaumes (cfr. Ps., CXXIII, 1, 2; CXXV, 4, 5).

10. Et nous n'avons pas obéi à la voix de l'Eternel[g], notre Dieu, pour marcher selon ses lois[h], qu'il a placées devant nous, par la main de ses serviteurs les prophètes[i].

[g] *La voix de l'Eternel* (קֹל יְהוָֹה), c'est-à-dire son commandement. — [h] *Pour marcher* (*lalĕkĕt*, infin. *kal* de יָלַךְ) *selon ses lois*, selon ses enseignements (*beṭoroṭayv*, de *ṭorah*, loi; de יָרָה, jeter, lancer; *hiphil*, indiquer, apprendre, instruire). — [i] *Placées devant*

nos faces par la main (*beyad*)... Ces expressions offrent l'idée d'enseignements écrits par des hommes inspirés de Dieu et placés sous les yeux des lecteurs.

11. Et tout Israël a transgressé ta Loi, et s'est détourné [j] pour ne pas écouter ta voix; et tu as déversé sur nous la malédiction et l'imprécation [k], qui sont écrites dans la Loi de Moïse [l], le serviteur de Dieu, parce que nous avons péché contre Lui [m].

[j] *Et se détournant, vešôr* (voy. vs. 5). — [k] *Et sur nous tu as déversé* les maux que ceux qui maudissent et qui font des imprécations ont coutume de souhaiter. Ces malédictions et imprécations sont écrites dans le Lévitique (ch. XXVI, 14 et ss.) et dans le Deutéronome (XXVIII, 15 et ss.). Moïse a prononcé l'anathème contre ceux qui violent la Loi; l'imprécation qui exige la réalisation des menaces qu'elle contient. — [l] Daniel regarde la destruction de Jérusalem et du Temple comme un châtiment pour les désobéissances des Juifs à la Loi de Moïse. Reuss trouve cela étrange, parce que « les autres prophètes ne parlent que des commandements de Dieu » (p. 213). Voilà donc un langage qui paraît nouveau. Admettons qu'il en soit ainsi, et demandons au critique ce qu'il y trouve à redire. Est-il donc si difficile à comprendre que, dans la cruelle épreuve de l'exil et à la vue de la désolation de leur ville et du temple de Jéhovah, les Juifs aient fait un examen de conscience et reconnu les torts qu'ils avaient eu de ne pas observer convenablement, scrupuleusement, la Loi mosaïque. Ce langage de Daniel est celui que tint, peu de temps après lui, le grand *Sofēr*, le réformateur Esdras. Il avait compris lui aussi que la conservation de la nationalité juive était impliquée dans l'observation de la Loi de Moïse, et le but de sa mission et de sa vie consista surtout à faire entrer l'observation de la Loi dans les mœurs de ses coreligionnaires. — [m] *Contre Lui*. Nouvel énallage. Dans une fervente prière, ces variations d'expressions s'expliquent très bien : on passe alors aisément d'un mode à l'autre.

12. Et il a tenu [n] sa parole [o], qu'il avait prononcée contre nous et contre nos chefs [p], qui nous gouvernaient, en faisant venir [q] sur nous un grand malheur qui n'a pas

été accompli sous tout le ciel comme il a été accompli à Jérusalem [r].

[n] *Il a fait tenir* (*vaïïaqēm*, troisième personne, futur, *hiphil*, de קוּם, se tenir); il a confirmé sa parole; il a exécuté sa menace, accompli sa parole, qui n'est pas comme la parole des hommes, que le vent emporte (*verba volant*, *verba dare*, payer de paroles, duper; *verbo, non re*, en apparence et non en réalité). — [o] *Sa parole*, la menace qu'il avait promulguée contre les transgresseurs de sa Loi. Le *qeri* porte דְּבָרוֹ (sa parole), au lieu du *ketib* דְּבָרָיו (ses paroles), qui reproduisent les anciennes versions (Vulgate : *sermones suos*). — [p] *Contre nos magistrats*, *šoftēnû*, contre les שֹׁפְטִים, c'est-à-dire contre les rois, les prêtres, les princes et les magistrats (cfr. Ps., II, 10; Osée, VII, 7). Le mot *šofēt* comprenait toute espèce de magistrature (cfr. le phénicien *suffète*). — [q] *Pour faire venir* (*lehabî'*, amener; *hiphil*, de בוֹא) sur nous grand malheur. — [r] *Qui* (*'ašēr*) *non exécuté* (*nēhēsṭah*, troisième personne, prétérit *niphal*, de עָשָׂה, faire) *sous tout le ciel comme exécuté à Jérusalem*. La même pensée est exprimée dans Ezéchiel (V, 9).

13. Ainsi qu'il est écrit dans la Loi de Moïse, toute cette calamité est venue sur nous; et nous n'avons pas imploré les Faces de l'Eternel [r], notre Dieu, pour nous rendre sages par ta vérité [s].

[r] Le verbe חָלָה (il a excité la compassion; il a touché quelqu'un par ses prières, il a prié) se rattache à une racine arabe qui signifie « être doux et suave, plaire aux yeux ou à l'esprit. » Le sens serait : nous n'avons pas fait des efforts pour amener Dieu à montrer un visage serein, favorable, un visage qui n'exprime pas la sévérité et la colère : nous n'avons pas cherché à apaiser Dieu irrité contre nous. Mais il faut tenir compte du mot *fenēy* (faces), et, dès lors, on ne peut pas traduire ainsi : « Nous n'avons point imploré la *grâce* de l'Eternel » (Reuss). Sans doute, nous ne l'ignorons pas, sous cette expression les grammairiens ne voient qu'un hébraïsme : chercher les Faces de Dieu, c'est chercher la consolation, la grâce de sa présence. Mais nous croyons que l'expression « prier les Faces de Dieu » (III, Rois XIII, 6), « chercher les Faces de Dieu » (Ps., XXIII, 6, etc.), a un sens plus profond que les lexicographes inattentifs ne le pensent. Les « Faces » sont les objets que la théologie

chrétienne appelle des Personnes (en grec Πρόσωπον, visage, face; personne) divines. — [s] *Rendre sages*, *lehaskil*, de *sakal* (réussir), *hiphil*, considérer, regarder attentivement, rendre intelligent, sage. Ou bien : « pour nous rendre attentifs à ta vérité, à ta Loi. »

14. Et l'Eternel a veillé sur le malheur[t]; et il l'a fait venir sur nous; car l'Eternel, notre Dieu, est juste dans toutes les œuvres qu'il a faites; car[u] nous n'avons pas écouté sa voix.

[t] Le mot רָעָה signifie « mal, malheur; » ici, ce mot indique les calamités qui se rattachent à la Captivité des Juifs. Dieu a veillé sur le désastre de la nation juive, et l'a comme tenu en réserve avec soin pour l'employer au moment qu'il a jugé convenable, en un mot lorsqu'il a voulu punir les crimes de son peuple. — [u] *Et nous n'avons pas*... Le *vav* doit se rendre ici par « car » ou par « mais. »

15. Et maintenant, Seigneur, notre Dieu, qui as fait sortir ton peuple du pays d'Egypte par ta main puissante, et qui t'es fait un nom[v], comme en ce jour[x] : nous avons péché, nous avons commis l'iniquité[y].

[v] Qui a illustré ton nom, qui a manifesté et glorifié ton nom, par les miracles que tu as opérés, en Egypte, en faveur de nos pères ; et en envoyant aux Egyptiens des plaies qui te rendirent si célèbre et si redoutable à ce peuple païen. — [x] *Comme en ce jour* (à notre égard). Par les calamités qu'il fit fondre sur les Juifs, au temps de Nabuchodonosor, Dieu affirma ses droits, ses jugements sur son peuple infidèle, et glorifia sa toute-puissance. Il se rendit aussi illustre, à cette époque, par ses miracles. — [y] Avant de passer de la confession des péchés à la prière, Daniel résume, dans ces quelques mots, ce qu'il a dit jusqu'ici : le profond sentiment de pénitence, qui est en lui, le porte à insister et à répéter sa confession. La pensée que Daniel indique dans ce verset est développée dans un passage de Néhémie (IX, 10 et ss.) : « Tu as fait éclater tes merveilles et tes prodiges sur Pharaon, sur ses serviteurs et sur tout le peuple de cette contrée... et tu t'es fait un nom, comme aussi dans ce jour; et tu as divisé la mer devant eux... » Lengerke aurait pu rapprocher ces deux textes, mais il ne lui était pas permis de les faire suivre

de ces quatre mots : « Les paroles (de Daniel) sont empruntées à Néhémie (*Die Worte sind entlehnt aus*, Neh., 9, 10). Il se garde bien de motiver ce jugement : une simple affirmation de Lengerke doit suffire. Cependant, il ne pouvait guère se faire que les Juifs ne reportassent pas souvent leur pensée sur les nombreux miracles par lesquels Dieu avait délivré leurs pères de la servitude de l'Egypte. Ne devaient-ils pas aussi penser que Jéhovah s'était acquis de la sorte un nom glorieux, et n'était-il pas naturel qu'ils aient prié souvent ce Dieu tout-puissant, afin qu'il renouvelât ces prodiges et qu'il ajoutât ainsi à sa gloire. Nous trouvons une prière analogue à celle de Daniel dans Isaïe (ch. LXIII, 11 et suiv.) : « Mais il (Dieu) s'est souvenu des siècles anciens, de Moïse et de son peuple. Où est celui qui les a tirés de la mer... Seigneur, regardez-nous du ciel..., car c'est toi qui es notre père, notre rédempteur, Ton Nom est eternel. » Lengerke dira-t-il aussi que ce chapitre a été emprunté à Néhémie ? En tout cas, comme l'essence de la critique négative est de nier, il croira se tirer d'affaire en ayant recours à un second ou à un troisième Isaïe, c'est-à-dire en accumulant des hypothèses fausses sur des hypothèses en l'air, et des niaiseries sur des niaiseries. Mais tout cela produit de l'effet et jette de la poudre aux yeux des doctes répondants du rationalisme. Il n'en est pas moins vrai que Jérémie se base aussi sur les miracles opérés en Egypte et sur le Nom du Seigneur pour demander la miséricorde pour le peuple élu : « C'est toi qui as fait jusqu'à ce jour des signes et des prodiges dans l'Egypte, dans Israël, et parmi tous les hommes ; et qui as rendu ton Nom aussi grand qu'il est aujourd'hui... » (Ch. XXXII, 20 et ss.). Bien plus, nous pouvons constater que Moïse lui-même en appelait à cette manifestation de Dieu chez les païens, comme à un argument qui devait le porter à accorder le pardon à son peuple (Exod., XXXIII, 11 et ss.; Nombr., XIV, 13). Ainsi, nul ne saurait s'étonner que Daniel employât cet argument, qui consiste à intéresser Dieu lui-même à la prière qui lui est adressée. C'est comme si le prophète disait à Dieu : En nous retirant de la Captivité de Babylone, tu prendras soin de toi même et de ta gloire, comme tu l'as fait en retirant nos pères de la servitude des Pharaons ; nous avons péché, mais nos fautes ne doivent pas t'empêcher d'avoir pitié de ton sanctuaire et de ta ville. En un mot, Daniel dit à Dieu : Nous avons fait le mal, — c'est un fait certain, — mais, quoique nous ne méritions pas d'être pardonnés, n'oublie pas ton nom !

16. Seigneur, selon toutes tes justices[a], que ta colère et ton indignation se détournent de Jérusalem, ta ville, ta sainte montagne[b]; car à cause de nos péchés et à cause des iniquités de nos pères, Jérusalem et ton peuple (sont) en opprobre à tous nos circonvoisins[c].

[a] *Selon toutes tes justices*, c'est-à-dire selon les actes par lesquels tu rends justice à ceux qui se repentent et qui reviennent au bien. Au fond, ces actes ne sont appelés « justes » que parce qu'ils ont été précédés d'une expiation par le Juste par excellence, par l'Homme-Dieu. C'est en le considérant à ce point de vue que le mot צְדָקָה (justice, droiture, droit) a pris le sens de « bénignité, bonté, bienveillance. » Dieu fait acte de justice en récompensant les repentirs du pécheur dont les iniquités ont été effacées par les mérites du Rédempteur. — [b] *La montagne de ta sainteté*. C'est le mont Moriah sur lequel avait été bâti le Temple de Jéhovah. — [c] Les Tyriens, les Ammonites, les Moabites, les Iduméens, qui se réjouissaient des malheurs survenus à la natiou juive (Thren., II, 15, 16; Ezéch., XXXV, 12, 13; XXXVI, 3 et ss.). Daniel indique ainsi un nouveau motif propre à toucher la miséricorde divine. Il s'efforce d'intéresser Dieu à sa propre cause, en faisant entendre que la prolongation du châtiment apparaîtrait comme une défaite et comme un opprobre qui retomberait sur le Seigneur. Jérusalem était la ville de Jéhovah : laisser cette ville plus longtemps en butte aux moqueries des peuples voisins, c'est permettre aux multitudes païennes du voisinage de faire remonter leurs insultes jusqu'à Dieu lui-même.

17. Et maintenant, ô notre Dieu, écoute la prière de ton serviteur et ses supplications; et fais rayonner tes Faces[d] sur ton sanctuaire, le dévasté, en faveur du Seigneur[e].

[d] Que tes Faces se montrent rayonnantes et favorables; qu'elles cessent de nous menacer et de se montrer irritées. — [e] *En faveur du Seigneur*. (Cahen) : pour l'amour du Seigneur; *for the Lord's sake* (par égard pour le Seigneur; — Stuart), *um des Herrn willen* (pour l'amour, à cause du Seigneur; — Lengerke). Cette expression a embarrassé les juifs qui ne voulaient admettre aucune distinction de personnes dans l'unité d'une même essence divine. Cette exagération du monothéisme les a forcés à détourner

de leur vrai sens une multitude de révélations bibliques. Le passage qui nous occupe a été traduit ainsi par les LXX : ἕνεκεν τῶν δούλων σου, Δέσποτα (à cause de tes serviteurs, Seigneur) et par Théodotion : ἕνεκεν σου Κύριε (à cause de toi, Seigneur, *propter te Domine*). Saint Jérôme, qui a subi ici le joug du Judaïsme de son temps, a suivi Théodotion : *Propter temetipsum* (à cause de toi-même). Mais il faut s'en tenir à la lettre et traduire le texte tel qu'il est. On ne doit pas être étonné de constater que Daniel reporte sa pensée vers le « Fils d'homme » qui lui est apparu au milieu des nuages du ciel, vers le Veillant et le Saint, vers l'Ange des Faces, vers le Messie, en un mot. Il est vrai que Lengerke est d'un avis opposé; et nous aurions été surpris qu'il en fut autrement. Il estime donc que l'on a faussement (*fälschlich*) trouvé ici le sens de : « pour l'amour de ton Fils, à cause, en faveur des mérites du Messie (*um deines Sohnes willen* ; *um des Verdientes Christi willen*). » Cette interprétation serait fausse parce que ni la langue ni le contexte ne l'autorisent. Mais les grammairiens arrangent la langue d'après leurs préjugés. Sans doute, il arrive, en hébreu, que, au lieu et place du pronom, le substantif est quelquefois répété. Mais cette manière de parler ne saurait s'étendre à tous les cas et surtout, quand il s'agit de Dieu, nous devons nous rendre bien compte des expressions employées par l'écrivain sacré. Déjà Daniel nous a fait connaître sa doctrine d'une pluralité divine (voy. au sujet des *Elohim* saints, p. 303, 382; des Veillants, p. 388, des Saints qui ne sauraient être confondus avec des anges, ch. VIII, 13 ; du Fils de Dieu dans la fournaise, p. 302; du Fils d'homme qui possède les attributs divins, p. 595). Ici le texte porte tellement vers l'idée d'une pluralité de personnes divines, que Lengerke n'exclut ce sens qu'en ayant recours à une hypothèse en vogue chez les rationalistes, savoir qu'il ne faut pas chercher la mention d'une pluralité de personnes divivines dans l'Ancien Testament (*Von einer Pluralität in der Rede über Gott kann im A. T. gar nicht die Rede seyn*). Cette affirmation doit suffire : c'est là un des partis pris de l'antichristianisme. Supprimons ce qui nous gêne. Par conséquent, toutes les fois que l'on rencontre la mention d'une pluralité, on imagine des procédés pour la réduire à la singularité. Cela peut passer pour être ingénieux, mais cela ne signifie rien pour les hommes qui demandent une traduction sérieuse. Quant au contexte dont parle Lengerke, on aura beau le tourner et le retourner, on n'y trouvera rien qui s'oppose à l'interprétation, faite au point de

vue messianique de ce passage. Au contraire, cette mention du Messie résume le motif capital qui doit incliner Dieu à faire grâce à son peuple. Cette pensée est exprimée de nouveau aux versets 18 et 19. De sorte que l'ensemble du chapitre converge vers le même personnage qui est l'objet de ce chapitre. Le Seigneur sur lequel Daniel appuie sa requête est le Christ-Chef que Gabriel va lui annoncer. C'est le Messie auquel songeait David lorsqu'il disait : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : assieds-toi à ma droite. » Comme David, le prophète de l'exil mettait son espoir dans l'amour du Seigneur pour le Messie (1).

18. Incline ton oreille, ô mon Dieu, et écoute ; ouvre tes yeux[f] et vois nos désolations[g], et la ville sur laquelle ton Nom est invoqué[h] ; car ce n'est pas à cause de nos justices que nous prosternons[i] nos supplications devant tes Faces, mais à cause de tes grandes miséricordes.

[f] *Ouvre*, *feqaḥah* (impératif avec ה paragonique ; cette forme intensive que donne le *ketib* est préférable au *qeri feqaḥ*. Dieu indigné, est censé avoir fermé ses yeux pour ne pas voir un peuple, qui est devenu son ennemi et qui n'est plus son peuple. — [g] *Nos désolations*, nos déserts, nos (terres, ville, Temple) dévastés. Lengerke a découvert que le mot « dévastations » (שֹׁומְמוֹת) fait allusion « à l'état de la ville et du Temple, décrit au livre des

(1) A propos du commentaire du rabbin Jachiades sur ce passage (*Istud facias propter Nomen tuum, Domine, quod profanatur inter gentes*), Constantin l'Empereur ajoute : « Itaque Christiani merito hic versus 17. Mediatorem Messiam agnoscunt, propter quem filium Deus Pater suos exaudit, ut enarrat paraphrasis Chald. *Psal.*, 80, 15, 16. Nam ubi Psaltes inquit : *Visita surculum quem plantaverat dextera tua, idque propter filium ;* posteriora ita reddit Chald. ועל מלכא משיחא, id est *idque propter regem Messiam.* Nec est quod istam explicationem mirentur Judæi, quandoquidem in eadem paraphrasi justitiæ Messiæ omnis adscribitur benedictio qua nos beat Pater clementissimus. Exempli gratia, verba Psal. 72 (quem Ps. Messiæ conditionem describere in confesso est apud omnes, qui rite expendunt, ea quæ ibi leguntur alii homini competere non posse) verba inquam vers. 17. *Benedicentur in eo omnes gentes*, etc., ita redduntur in paraph. Chaldæa, *et benedicentur per justitiam ejus omnes gentes.* Per *eum* Chaldæus Paraphrastes intelligit Messiam e Davide oriundum, sicut aperte dixerat vers. 1, הלכת דינא למלכא משיחא הב *constitutiones judicii tui da regi Mesiœ* (*Vers. et annot. Paraphrasis Jachiadœ in Dan.*, p. 176).

Machabées » (*Er deutet auf den Zustand von Stadt und Tempel, der I. Macc., I, 33, und 45 geschildert ist*). Evidemment, d'après le savant critique, l'auteur du livre de Daniel n'aurait pas pu, au temps de Nabuchodonosor, parler des dévastations de la ville et du Temple! Cependant c'est bien alors que le Temple brûlé et détruit méritait, tout particulièrement, le nom de « dévasté. » Cette destruction rendait impossible le culte que les croyants d'Israël regardaient comme le fondement réel de leur nationalité; et l'on n'a pas de peine à comprendre qu'il y ait dans la prière de Daniel un effort pour obtenir grâce, pour provoquer un regard favorable de l'Eternel sur le Temple. Quoiqu'en disent, d'ailleurs, Lengerke, Kuenen, etc., il n'est pas vrai que ce qui est dit ici de Jérusalem et du Temple, prouve que cette prière est l'œuvre d'un pieux Israélite du temps des Machabées. Tout au contraire, ce que Daniel dit de la Ville sainte et du Temple convient parfaitement à l'époque de l'exil où Jérusalem était détruite et où le Temple était réduit en cendres. Ces paroles ne s'adaptent pas aussi complètement aux dévastations d'Antiochus, qui ne détruisit ni la ville ni le Temple. Les paroles de Daniel représentent donc très bien l'état d'Israël au moment où elles furent prononcées. Daniel se préoccupe de Jérusalem et du Temple, parce que ces deux objets étaient une protestation contre l'idolatrie, un témoignage de l'unité de Dieu, un appel à la fidelité du peuple, un gage d'espérance et d'amour de la part de Dieu, un jalon de l'avenir.

[h] *La ville qui est invoqué ton Nom sur elle ;* la Vulgate : *Super quam invocatum est nomen tuum* (sur laquelle ton nom est invoqué); Cahen : « la ville *dans* laquelle ton nom est invoqué. » Le texte porte *ḥal* (עַל, sur, à cause de, en faveur de); et l'on comprend très bien que du temps de Daniel les Juifs aient invoqué le nom de Dieu *sur* leur ville, *en faveur* de leur ville. Mais à cette époque, Jérusalem n'était pas une ville dans laquelle le nom de Dieu fut invoqué : elle n'existait plus. Jérémie (VII, 14) : « Je traiterai cette maison où mon Nom est invoqué... comme j'ai traité Silo » (cfr. XXV, 29; XXXIV, 15). « Silo où a habité mon Nom dès le commencement » (VII, 12).

Le Nom de l'Éternel. — Mais on ne s'est pas mis en peine de savoir ce que l'Ecriture entend par le « Nom. » Les Juifs en vinrent à croire qu'il s'agissait de l'invocation de quatre lettres. On n'ignore pas que le mot *šēm* (nom) désigne quelquefois le renom, la gloire ; il est très vrai que l'expression *nomine Dei* peut se traduire par *jussu Dei, auctoritate divina*. Mais on doit recon-

naître aussi que l'expression « le Nom de Jéhovah, » si fréquen dans la Bible, a une signification supérieure aux interprétatioı des exégètes à courte vue. Le nom est le signe par lequel u objet est connu. Dans ses communications avec son peupl l'Eternel était représenté par son Nom ou Sa Sagesse hypost tique que saint Jean appelle le Λόγος ou le Verbe. Par cett expression déjà mentionnée (ch. III, 34 : en considération d ton Nom ; vs. 43 : donne Seigneur, gloire à ton Nom), Dani a en vue le personnage mystérieux, l'Ange de l'Eternel, pa l'entremise duquel Dieu se manifeste aux hommes d'une ma nière visible. C'est l'Ange que Dieu déclara divin en disant « Mon Nom est en lui » (Exod. XXIII, 21). La présence de ce Ange dans le sanctuaire est aussi indiquée par cette expression « C'est là que sera mon Nom » (III, Rois, VII, 29 ; IV, Roi XXIII, 27).

Au lieu de s'en tenir au texte (la ville sur laquelle ton Noı est invoqué), quelques commentateurs ont voulu y voir qu Jérusalem était appelée Jéhovah. Calmet : « cette ville qui a e la gloire de porter votre Nom » ; Lengerke : *die Stadt, welche nac deinem Namen genannt ist* (la ville qui est nommée d'après to nom). Mais jamais Jérusalem n'a été nommée Jéhovah ; cett ville n'a jamais été connue sous ce nom. Elle a pu être appelé ville de Jéhovah, appartenant à Jéhovah, dédiée à Jéhovah ; o a pu dire : la cité de Dieu, le peuple de Dieu. Mais notre text indique, de plus, que le Nom de l'Eternel était invoqué en faveu de Jérusalem. Reuss a traduit ainsi : « Cette ville qui s'appell de ton nom ; » et au verset suivant : « C'est ton nom que port ta ville et ton peuple. » Après avoir fait cette découverte, c critique ajoute : « Ne dirait-on pas qu'elle (la ville) exist encore? » Evidemment, ceux qui ne savent pas ce qu'ils disen pourraient très bien le dire. Daniel a, en effet, suffisammen mentionné les ruines de Jérusalem pour qu'on ne puisse pas s tromper ; en invoquant le Nom de Dieu sur sa ville, il prie pou qu'elle soit reconstruite et réintégrée.

[i] *Faisant tomber*, *maffilim* (partic. *hiphil* (prostravit) de נָפַל (cecidit) nos prières ; faisant que nos supplications soient abais sées jusqu'à terre, humiliées devant toi. Les prières sont re présentées comme des personnes suppliantes, qui se prosternen aux pieds d'un roi pour implorer sa clémence. Cette expressio signifie : c'est en nous humiliant, en nous prosternant devan toi que nous t'adressons nos prières.

19. Seigneur, écoute ; Seigneur, pardonne ; Seigneur

exauce et agis[k]; ne tarde pas[l], à cause de toi, mon Dieu, car ton Nom est invoqué[m] sur ta ville et sur ton peuple.

[j] *Seigneur*, *'Adonaï* (אֲדֹנָי) Lengerke se hâte de dire que la triple répétition de ce nom est emphatique et que l'on ne doit pas chercher là-dessous le mystère de la Trinité (*Die dreimalige Wiederholung des Namens* ADONAI *ist emphatisch. Das Mysterium der Trinität darf man nicht dahinter suchen*). Au fond, le sévère critique lance encore ici une affirmation en l'air. Tout en accordant que *Adonaï* est répété trois fois par emphase ou pour dénoter l'intensité et l'ardeur de la prière, on peut très bien admettre que cette triple invocation a pour objet le mystère de la Trinité (cfr. Isaïe, VI, 3). — [k] Exauce (*haqašibah*, impér. *kal*, de קָשַׁב, il a écouté attentivement, favorablement) *et fais*, *ḥasēh* (ce que je te demande). — [l] *Ne tarde pas*, ou : *Tu ne tarderas pas* (*te'aḥar*, est la seconde personne fut. *piel* de אָחַר, tarder, différer) Ewald conclut de cette expression que Daniel croyait qu'un temps assez long s'écoulerait avant la fin de la Captivité. C'est tout à fait vrai; et nous avons indiqué déjà que le prophète savait très bien que la première année de Darius le Mède était séparée de la fin de l'exil par une période de vingt années. Mais le critique rationaliste, confondant la première année de ce roi avec la première de Cyrus, ne peut comprendre que Daniel ait prié alors avec tant d'insistance. Tout s'explique lorsqu'on a reconnu la place qu'occupe Darius-Nériglissor dans la succession des rois de Babylone. Il n'y a donc rien dans ce passage qui puisse être invoqué contre l'authenticité du livre. Ce n'est pas non plus la réflexion suivante de Lengerke qui prouvera que ce livre a été composé à l'époque des Machabées. Il prétend que, en disant : « Accomplis et ne tarde pas, » l'auteur montre qu'il partageait l'attente de la période des Machabées, savoir : « que le Messie pouvait apparaître à chaque instant » (p. LXXIII). Mais la prière de Daniel n'a trait qu'indirectement à la venue du Messie. Ce qu'il demande à Dieu, c'est la compassion pour la cité détruite (vs. 18) Il voudrait que Dieu abrégeât le temps de l'exil et il lui dit : « Ne tarde pas. » D'un autre côté, il n'y a pas eu, du temps d'Antiochus Epiphane, une attente du Messie pour cette époque (voy. *Introd* , p. 265 et ss.). — [m] *Ton Nom est invoqué* (par moi et par Israël repentant) sur ta ville et sur ton peuple.

20. Et je parlai[n] encore ; et je priai ; et je confes mon péché et le péché de mon peuple Israël ; et je d posai ma supplication devant l'Eternel, mon Dieu, po la sainte montagne[o] de mon Dieu.

[n] *Et moi parlant* (*medabber*) *et priant* (*mitfallēl*, de *falal*, inus au *kal* et qui à l'*hitpeal* a le sens de prier) et confessant (*mitv dēh*, partic. *hitpeal* de יָדָה jeter) et prosternant (*maffil*) m prières. — [o] *La montagne de la sainteté de mon Dieu*, la montag que Dieu avait honoré d'une présence toute spéciale. Dan souhaite ardemment le rétablissement du culte de Dieu s cette montagne.

21. Et je parlai encore[n] dans la prière ; et Gabri cet homme[o] que j'avais vu auparavant en vision[p], hâtant dans sa course[q], parvint jusqu'à moi[r], vers temps de l'oblation du soir[s].

[n] *Et moi parlant encore.* — [o] *Cet homme* (הָאִישׁ), Gabriel, ange qui avait paru sous la forme d'un homme (VIII, 16). C ce même Gabriel qui, plus tard, fut chargé de révéler l'inc nation du Messie, l'événement colossal du monde, l'attente d juifs et de tous les peuples. Le même envoyé céleste qui a nonça à Marie la naissance du Sauveur, avait prédit ce mê fait plus de cinq siècles à l'avance avec la plus grande précisi chronologique. Daniel le désigne sous le nom d'homme, pa qu'il lui apparut sous forme humaine. — [p] *Que j'avais vu aupa vant en vision* ; c'est-à-dire dans la vision que le prophète av eu à Suse, près de l'Ulaï, la troisième année du règne de B thasar. *Au commencement*, בַּתְּחִלָּה ; dans un sens absolu : aupa vant, avant, antérieurement, autrefois. — [q] *Ayant été fait hâtant en hâte.* L'expression מֻעָף בִּיעָף offre la construction verbe avec le substantif qui en dérive (fait volant en vol). C usage hébraïque a pour but de renforcer l'idée exprimée : G briel fut fait se hâtant avec hâte ; il se précipite, il court à ca de l'ordre qu'il a reçu de Dieu. Le verbe מוּעָף=מֻעָף (partici hophal) signifie étant fait se hâtant, courant avec vitesse, v lant : de יָעַף, dont le sens primitif a été « marcher vite, cou voler (cfr. יָעַף, il a volé, il s'est envolé). L'expression *bīhaf* of un substantif ayant un *yod* préformant. Cette répétition dén l'intensité de l'action. La Vulgate traduit par : *Cito volans* (

lant rapidement); les LXX : τάχει φερόμενος (rapidement porté) et Théodotion : πετόμενος (volant; courant vite). La racine יָעַף a eu un sens secondaire et dérivé du premier, le sens de : « il a été fatigué » (l'oiseau fatigué par un vol rapide, l'homme fatigué par une course précipitée), parce que celui qui a couru est fatigué : il s'est fait une association des idées de course et de fatigue. Mais c'est bien à tort que J.-D. Michaelis, Döderlein, Dathe et Gesenius (*defatigatus cursu fatigante*, i. e longo et celeri) ont traduit ainsi l'expression du texte : « fatigué » par son vol rapide. Stuart trouve, avec raison, que c'est là se faire une idée étrange de Gabriel (*a strange idea to be associate with* GABRIEL, *i. e. powerful man of God.*), dont le nom signifie « l'homme fort de Dieu. » Dans cette hypothèse, il faudrait donc rapporter ces paroles, non à l'Ange, mais à Daniel. Mais cette traduction a contre elle les versions anciennes, et le contexte qui, comme l'observe Rosenmüller, ne permet pas de rapporter l'expression *muḥaf biḥaf* a un autre qu'à l'ange Gabriel : *Sed vix dubium, esse verba illa ad Gabrielem referenda, ad quem et proximum* נֹגֵעַ *pertinet*. Daniel décrit ici une vitesse extraordinaire et il ne fait allusion à aucune fatigue. C'est donc à tort que Reuss, ayant très bien traduit ce passage (en grande hâte), ajoute : « Le sens n'est pas bien sûr. » Il ne serait pas sûr à cause d'une objection qu'il détruit lui-même en ces termes : « On a aussi proposé de traduire : que j'avais vu dans ma première vision, lorsque j'étais fatigué. Mais dans le passage auquel l'auteur fait allusion, il est question, non de fatigue, mais de frayeur, et l'abattement ne vient (l. c., v. 27) qu'après la disparition de l'ange. » Ici, il n'est nullement question de fatigue. Mais, même en ayant raison sur ce point, Reuss ne peut s'empêcher de mêler des inexactitudes à la remarque qui précède. Il la fait suivre de ces lignes : « En aucun cas, on ne peut admettre la traduction de la Vulgate, qui met : en *volant* rapidement, d'où les Pères ont conclu que les anges avaient des ailes. Les Keroûbs d'Ézéchiel et les Sérafs d'Ésaïe, qui en ont, ne sont pas des anges. » La traduction de la Vulgate doit se prendre comme une métaphore qui signifie : « d'un vol rapide, en courant. » Il n'est pas vrai que les Pères en aient conclu que les anges avaient des ailes. Les messagers de Dieu sont représentés quelquefois avec des ailes par des sculpteurs et des peintres ; et quoi qu'en dise Reuss, les Séraphins d'Isaïe (VI, 2) et les Chérubins d'Ezéchiel (I, 6) étaient des anges décrits d'une façon symbolique. Leurs ailes indiquent la rapidité de leurs mouve-

ments et la promptitude avec laquelle ils exécutent les ordres de Dieu. Ici, il n'est aucunement question de ce symbolisme : le prophète dit seulement que Gabriel courut, vint en toute hâte.

[r] *Parvenant*, *nogēaḥ* (part. *kal*) *jusqu'à moi*. Le verbe נָגַע signifie « il a touché, il a atteint, il est parvenu, il a approché. » Théodotion et la Vulgate ont traduit : ἥψατο μου, *tetigit me* (me toucha), comme si *nagaḥ* était construit avec ב (בִּי, à moi), ainsi qu'on le trouve au ch. X, 10). Mais lorsque ce verbe est construit avec אֶל (vers, sur, contre), il signifie « atteindre à, parvenir à, approcher de. » Or, c'est ici le cas : אֵלַי, *ad me*, vers moi (parvint jusqu'à moi, s'approcha de moi). — [s] *Au temps de l'oblation du soir* ou du sacrifice quotidien appelé « entre les deux soirs » (Exod., XXXIX, 39), c'est-à-dire vers la neuvième heure ou vers trois heures de l'après-midi. C'était une heure de prière (cfr. Actes, III, 1 ; X, 3, 30). Daniel indique le temps où, lorsque le temple subsistait, on offrait le sacrifice quotidien du soir. Reuss a cherché là une occasion de se livrer à une de ses divagations exégétiques dont il a l'habitude. « Cette formule, dit-il, choisie pour déterminer une certaine heure du jour (vers le coucher du soleil), prouve que l'auteur vivait à une époque et dans un lieu où les rites de l'autel s'accomplissaient régulièrement. Il oublie qu'il prétend vivre bien loin de Jérusalem. » Ce que Reuss n'oublie pas, c'est son parti pris de trouver partout l'auteur en faute. Mais il n'y réussit jamais. Dans le cas présent, Daniel ne dit pas que l'on offrait en ce moment ou que l'on venait d'offrir l'oblation du soir : il se contente de dire que c'était l'heure de ce sacrifice. Cela suffit au critique rationaliste pour dénaturer la pensée du prophète et lui faire dire ce qu'il ne dit pas et ce qui, précisément, aurait motivé une objection. Si, par exemple, un lettré russe exilé en Sibérie écrivait à un de ses amis que tel fait lui est arrivé « vers l'heure du théâtre, » Reuss concluerait de là que l'exilé oublie qu'il n'y a pas de théâtre en Sibérie et que, par conséquent, c'est à tort qu'il prétend vivre dans cette contrée. Cette conclusion est aussi absurde que la précédente. On comprend, en effet, très bien que Daniel, parti de Jérusalem vers l'âge de quatorze ans, ait adopté et conservé une locution entrée dans sa langue comme une expression courante. Il a dû même s'en servir d'autant plus volontiers qu'il regrettait, comme tous les Israélites fidèles à leur Dieu, la cessation des sacrifices amenée par la destruction du temple.

22. Et il me rendit attentif[v] ; et il parla avec moi, et il dit : Daniel, maintenant je suis sorti[x] pour instruire ton intelligence[y].

[v] *Il fit moi considérer attentivement*, il m'ordonna de bien faire attention à ce qu'il allait me dire. En effet, וַיָּבֶן (troisième pers. fut. *hiphil* de *bin*), ne signifie pas seulement « il m'a instruit, il m'a fait connaître ; » ce verbe signifie aussi : « il m'a fait considérer, il m'a fait faire attention, il m'a rendu attentif. » Rosenmüller a donné de ce passage une très juste interprétation que nous reproduisons ici : *Et intelligere fecit* scil. *me*, quod ex sequente עִמִּי *mecum* intelligitur. Vulgatus *docuit me* reddidit. Sed videtur potius *attendere me fecit* interpretandum esse, i. e. jussit me ad ea quæ dicturus esset, utpote valde momentosa, aures et animum advertere. Eodem significatu Verbum הֵבִין legitur Nehem. VIII, 7. Levitæ מְבִינִים אֶת־הָעָם לַתּוֹרָה *attendere faciebant populum ad legem* prælegendam. En effet, l'Ange porte l'attention du prophète sur ce qu'il va dire aux versets 23 et suivants. Lengerke ne pouvait pas être de l'avis motivé de Ch.-B. Michaelis et de Rosenmüller. Il prétend que הבין signifie toujours comprendre, avoir l'intelligence (*bedeutet immer* VERSTEHEN, *Einsicht haben*) et il trouve que ce sens est plus en rapport avec le verset 2, qu'il a, du reste, mal traduit (cfr. vs. 2). Mais il est faux que *bin* ait toujours ce sens. Gesenius donne à ce verbe les significations suivantes : *animadvertere, animum advertit* ad aliquid (et il cite précisément Dan., IX, 2, 23) ; plus loin, expliquant la signification de cette racine au *hiphil*, il ajoute הֵבִין... i. q. *Kal*, n° 2, *animum advertit ad aliquid*, c. c. בְּ, Dan., IX, 23. — [x] *Je suis sorti*, d'auprès de Dieu en la présence duquel je me tiens (Luc, I, 19). Daniel a déjà représenté les anges se tenant devant le trône de l'Eternel (VII, 10). — [y] *Pour t'instruire* (*lehaskilka*, de שָׂכַל, *hiphil*, instruire) *intelligence* (*binah*), pour donner des enseignements, des révélations divines à ton intelligence. Rosenmüller traduit ainsi : *Ad docendum te intelligentiam*, eorum, puta, quæ dehinc populo tuo evenient. C'est certainement le sens ; mais l'Ange dit seulement qu'il donna des instructions à l'intelligence de Daniel. Les versets suivants indiqueront l'objet de ces révélations. Lengerke se garde bien, du reste, de traduire et de commenter le texte comme Rosenmüller : il lui est plus facile de le trahir.

Roman rationaliste à propos de la prière de Daniel et du message de l'Ange. — Les champions du criticisme mo-

derne veulent que Gabriel ne soit venu que pour interprét prophéties de Jérémie, et c'est dans notre verset qu'ils cher un appui pour leur légende. Lengerke s'arrange donc de nière à faire dire à l'Ange qu'il est venu « pour procurer (à niel) intelligence sur le sens » (*dir Einsicht über den Sir gewähren*) ; il obtient ainsi une phrase qui lui permet de de der un complément, au sujet duquel il n'hésite pas à rép d'après sa fantaisie. Celle-ci trouve, en effet, que l'Ange a raît pour apprendre à Daniel « le *sens* caché des prophéti Jérémie : *Der* (*verborgene*) SINN *der Weissagungen des Jeremic* critique revient avec insistance sur cette glose qu'il intr arbitrairement dans le texte, et il répète que l'Ange est « sur l'ordre de Dieu pour expliquer la révélation de Jérér (*Vom Throne Gottes, um auf seinem Befehl die Offenbarung Jer zu deuten*). De la sorte, ajoute-t-il, l'explication qui suit es menée à un oracle primitif supérieur (*Die folgende Ausl wird also auf einen höheren Urspruch zuruckgeführt*). Ainsi, il d au subst. *binah* (intelligence, connaissance, jugement) un qu'il n'a pas, et il rattache ce mot, ainsi arbitrairement tı formé, aux prophéties de Jérémie. Ce rapprochement est t fait fantaisiste. Il n'eût pas été, d'ailleurs, difficile d'ind: l'objet dont l'Ange vient donner l'intelligence à Daniel. En duisant ce passage de façon à faire dire à l'envoyé céleste vient « donner l'intelligence ; » on peut, en effet, se dema quel est l'objet dont il va être question. Il va de soi qu'il s de l'intelligence de quelque chose. Or, même dans ce cas, M Stuart trouve, avec raison, que Lengerke et les autres criti qui partagent son opinion ne sont pas fondés à dire qu'il s de l'intelligence des prophéties de Jérémie : pour rapporte paroles de Gabriel à ces prophéties, il aurait fallu que le offrît *habbînah*, avec l'article. Stuart ajoute : « Nous devons lors, donner à *bînah* un sens plus général et traduire ai *pour communiquer a toi intelligence*, savoir au sujet de ton peu D'où le même critique conclut très justement que ce pas « ne renferme ce qui suit ni dans les limites de la prophét Jérémie, ni dans la vision du ch. VIII, limites qui sont étroites pour les versets 24-27 (1). » C'est donc sur une o

(1) *Understanding, intelligence.* Of what? Of the propheci Jer., say Lengerke and others. But then הַבִּינָה would be almo necessity employed in such a case. We should therefore gi בִּינָה a more generic sense, and then the phrase = *to impart to*

tion faite sans ombre de raison que Lengerke et une foule de pseudo-critiques s'appuient pour réduire le rôle de l'Ange à celui d'un simple interprète de quelque passage de l'Ecriture (*der Engel öffnete ihm das höhere Verständniss der Schriftellen*) (1).

understanding, viz. respecting thy people. This confines the sequel neither to the predictions of Jeremiah, nor to the vision in ch. viii. These limits would be too narrow for vs. 24-27. *A Commentary on the book of Daniel*, p. 263.

(1) Les moutons du rationalisme, à l'instar de ceux de Panurge, n'ont pas manqué de suivre leur berger. A la suite de Lengerke, ils donnent dans le roman de la transformation de la prophétie des 70 ans de l'exil en une prophétie de 490 ans. Qu'il nous suffise de citer le rabbin Cahen et le luthérien (?) Reuss. Le premier traduit ainsi : « Pour t'enseigner l'intelligence, » et il ajoute : « Le sens de la prophétie de Jérémie. » Le second délaie un peu plus la fiction rationaliste, et il y mêle des inexactitudes et des erreurs que nous avons déjà réfutées, mais que nous signalerons de nouveau : « Le ch. IX ne contient une vision que dans ce sens, que Daniel reçoit de la bouche d'un ange l'explication d'un passage de Jérémie qu'il venait de méditer, et au sujet duquel il lui était venu des doutes *(dont il n'est fait aucune mention dans la prière et qu'il n'avait pas eu de peine à faire disparaître lui-même en relisant les prophéties).* Le texte en question parlait de 70 années durant lesquelles Israël subirait la domination de l'étranger et Jérusalem resterait en ruines *(Inconsciemment, le critique reconnaît ici que cette prophétie était claire et ne demandait aucune explication).* Il y avait là implicitement une promesse qui ne s'était pas accomplie *(C'est sur cette sottise que Reuss échaffaude la pseudo-légende rationaliste : s'il avait mieux compris la date de la révélation contenue dans le ch. IX, il aurait vu que les prophéties, très explicites, de Jérémie ne pouvaient pas encore être accomplies et que Daniel n'aurait pas pu s'empêcher de voir que la durée des 70 ans était loin d'être arrivée à son terme).* L'ange lui dit qu'il faut entendre ces 70 années de 70 semaines (septaine d'années) *(Reuss se garde bien de citer les paroles de l'Ange indiquant cette prétendue substitution ou transformation)*, de manière qu'avec ce nombre on arrive jusqu'à l'époque où le culte de Jéhova sera interrompu et le temple profané par la présence des insignes de l'idolâtrie, ce qui est encore, comme dans les chapitres précédents, le dernier acte du drame de l'histoire, tel qu'il se dessine devant les yeux du prophète » *(d'après l'exégèse fantaisiste dont Reuss se fait par trop naïvement l'écho)* (*La Bible*, etc., VII, p. 209). Plus loin (p. 221), le même embrouilleur reproduit la même objection : « Daniel est dit avoir médité le sens de cette prophétie *(que l'état des ruines de Jérusalem serait de 70 ans)*, sans doute parce que les 70 ans étaient passés sans qu'elle ait été accomplie *(C'est, au contraire, parce que le temps fixé n'était pas encore arrivé, et que, à l'avènement d'un Mède sur le trône, Daniel espéra*

Or, précisément, ces passages n'ont aucun besoin d'explication et, d'un autre côté, ils ne sont mentionnés ni dans la prière de Daniel, ni dans le message de l'Ange (voy. p. 852 et ss.). Les prophéties de Jérémie dont il est ici question sont ce qu'il y a de plu clair au monde : les désolations de Jérusalem doivent dure soixante-dix ans. Il n'y a là aucun sens caché, et elles se sont pai faitement accomplies au temps fixé (Voy. *Introd.*, pp. 339 et ss. L'Ange qui aurait révélé à Daniel que les soixante-dix ans de Jé rémie désignent autant de cycles de sept années, aurait fait d cette prophétie quelque chose d'incompréhensible. Ce serait, e effet, une singulière interprétation de la prophétie de Jérémie Celle-ci parle d'une période qui va de l'an 607 à l'an 637 (d'une période dont le point de départ est la destruction d Temple (587) et le point d'arrivée à la dédicace de l'édifice qu le remplaça (516). La révélation de l'Ange a pour point de dé part la reconstruction de Jérusalem, et s'étend à travers 490 an jusqu'aux temps messianiques. Impossible de ne pas voir là deu objets différents et dont aucun n'est l'explication de l'autre.

que ce roi pourrait délivrer les Juifs plutôt que Jérémie ne l'ava annoncé). Mais la date du morceau où se trouve cette allégation e la première année de Darius le Mède, qui, selon l'auteur, a régı après la chute de l'empire des Chaldéens de Babylone *(après le ma sacre du fils de Nabuchodonosor; mais l'empire chaldéen continu encore avec Darius, gendre de ce roi, avec son petit-fils et avec Nab nid).* Or, l'histoire nous dit qu'immédiatement après cette catastr phe, Cyrus permit aux Juifs d'aller rebâtir la ville sainte et so temple *(il n'est pas vrai que Cyrus ait permis de rebâtir la ville* Il est donc évident que l'auteur n'a pas en vue la restauration m térielle de Jérusalem et le retour de l'exil que visait Jérémie *(l'au teur a en vue toutes ces choses et il demanda à Dieu d'en hâter l'a complissement : les textes le disent formellement),* mais que, to en conservant le calcul de ce prophète *(il ne le conserve pas; offre un autre calcul et un autre objet),* il lui donne un sens appl cable à une époque postérieure de quatre siècles *(La révélation q aboutit à une époque éloignée de plus de cinq siècles n'est pas obt nue en donnant un sens nouveau — uniquement produit par le ce ceau malade des rationalistes — de la prophétie de Jérémie).* . l'époque de Daniel, il ne pouvait pas être sérieusement questio d'un doute relativement à la prophétie de Jérémie; car nous voyor tous les écrivains de ce temps-là professer des espérances enthou siastes au sujet d'une prochaine délivrance». *(Et c'est au temps d Machabées qu'on aurait douté que les prophéties relatives au retou de l'exil et à la cessation des désolations de Jérusalem avaient é accomplies !).*

D'un autre côté, il faut remarquer aussi que, dans la prière, Daniel ne demande pas une explication de la prophétie des soixante-dix ans de Jerémie. Le Voyant n'avait pas de grands efforts à faire pour en avoir l'intelligence. Aussi, sa prière n'a-t-elle pas pour but d'obtenir une explication de cette prophétie. Il demande miséricorde pour son peuple ; il ne se mortifie pas et il ne prie pas pour savoir quand on verrait la fin des soixante-dix ans de la Captivité prédite par Jérémie. Daniel n'en dit pas un mot dans sa prière. Il ne demande pas quand finiront ces soixante-dix ans, car il savait très bien que soixante-dix ans sont soixante-dix ans. Aussi, l'Ange ne vient-il pas répondre à une question qui n'a pas été faite. Sans doute, Daniel aurait voulu que Dieu abrégeât ces soixante-dix ans, et c'est dans ce but qu'il s'est humilié et qu'il a prié. Mais ce qui le préoccupe surtout, ce sont les péchés d'Israël, et il prie Dieu d'avoir pitié de son peuple et de hâter sa délivrance.

C'est à cette prière que Dieu daigne répondre en envoyant un messager qui apporte au prophète des révélations relatives à l'expiation du péché et au temps de la venue du Messie. Dieu qui avait fait de Daniel le Voyant par excellence des temps messianiques, révèle à cet homme, qui a trouvé grâce devant lui, des événements plus importants que la fin des 70 ans de la Captivité. En confessant les péchés de sa nation, Daniel a prié pour que Dieu lui fasse grâce : la grande pensée qui le domine, c'est d'obtenir le pardon des péchés d'Israël. L'ardeur de cette prière indique assez que Daniel songeait à la promesse du Messie dont la venue était l'objet de l'attente de tous les cœurs pieux parmi les juifs. Il devait même s'en trouver qui croyaient que ce Sauveur viendrait aussitôt après le retour de l'exil et apporterait à la postérité d'Abraham la grande délivrance dont toutes les autres n'étaient que des types. La réponse est donc en parfait accord avec la prière, quoiqu'elle dépasse, par sa grandeur et sa plénitude, le but plus restreint que le prophète pouvait avoir eu d'abord.

23. Au commencement de tes explications, un décret[a] est sorti[b]; et je suis venu pour (te l') annoncer[c], car toi (homme) des désirs[d]; sois donc attentif au décret; et fais attention à cette vison[e].

[a] *Un décret*. Le mot *dabar* (דָּבָר) signifie parole, sentence, décret, ordre, oracle, promesse. La suite du chapitre fait voir qu'il

s'agit ici d'un décret de Dieu. Les LXX : πρόσταγμα ἀπὸ (παρὰ) Κυρίου (ordre, commandement du Seigneur) ; Théodotion (introduit un article qui n'est pas dans le texte) : ἐξῆλθεν ὁ λόγος ; la Vulgate : *egressus est sermo*. Lengerke a traduit ainsi : ***Mit Anfang deines Flehens ging der Ausspruch aus.*** Cette traduction ne laisse rien à désirer si ce n'est que l'article (der) est de trop. Le mot *Ausspruch* (oracle, jugement, arrêt, décision) rend très bien le mot hébreu *dabar*. Mais le commentaire que le critique ajoute à ce passage est on ne peut plus impertinent. Le voici : « Au commencement de ta prière, c'est-à-dire aussitôt que tu commenças à prier, savoir pour la juste interprétation de la prophétie de Jérémie et pour la fin de la désolation de Jérusalem et du Temple, qu'il avait annoncée là-même » (*d. i. so wie du begannest zu flehen, nämlich um die rechte Deutung der Weissagung des Jeremias und um ein Ende der daselbst über Jerusalem und den Tempel verkündeten Verwüstung*). Le contexte et la grammaire s'opposent à cette exégèse. En effet, les quatre versets qui suivent ne peuvent pas être regardés comme une explication de la prophétie de Jérémie puisqu'ils se rapportent à une période qui ne commence qu'après l'accomplissement de cette prophétie. La grammaire ne permet pas non plus de rattacher à un oracle précédent le décret que l'Ange va promulguer. Le mot דָּבָר qui indique ce décret, n'ayant pas de d'article, ne peut, dès lors, être rapporté à une révélation, à une vision ou à une prophétie précédente et en vue. Il n'en est pas de même du second *dabar*, qui vient tout de suite après : celui-ci offre l'article (הַדָּבָר), et il se rapporte ainsi au premier. Or, ce second *dabar* se rattache manifestement à la révélation qui suit (vss. 14-27). Aussi Stuart dit-il, à ce propos, très justement : « L'exégèse qui fait rapporter ces deux *dabar* au *debar Jehovah* du verset 2, est clairement contraire à la grammaire (*is clearly ungrammatical*). S'il en était ainsi, les deux *dabar* devraient avoir l'article (*Were this the case, both* MUST *have the article*). Nous ne pouvons admettre, avec Lengerke, que l'ange entreprenne seulement de donner une intepr étation nouvelle et mystique des prédictions de Jérémie relatives aux soixante-dix semaines » (*We cannot admit, with Lengerke, that the angel only undertakes a new and mystical interpretation of Jeremiah's predictions concerning the seventy weeks*) (*Loc. cit.*, p. 264). — Au lieu de *seventy weeks*, il faudrait *seventy years*, soixante-dix années, mais ce lapsus n'entâche pas le raisonnement de Stuart). — [e] ***Est sorti*** ; un oracle a été prononcé, proféré, promulgué. Ce *dabar* n'est pas un ordre donné à l'Ange de venir auprès de Daniel, puisqu'il s'agit d'an-

noncer ce *dabar* lui-même. Il s'agit là de l'oracle, du décret, de l'ensemble des paroles contenues dans les versets 24-27 : Cette « Parole » comprend toutes les révélations que Gabriel se hâte de communiquer au prophète. — c *Pour annoncer, lehaggid* (*hiphil* de *nagad*), sous-entendu : *haddabar* (cet oracle) et לָךְ (à toi). — *Car* toi (es) *des désirs, ḥamûdôṯ* (חֲמוּדוֹת) sous-entendu אִישׁ (homme), tu es un objet des désirs, un homme que tous désirent, un homme désiré, bien aimé, chéri ; tu es une *persona grata* (l'abstrait s'employe souvent pour le concret). On dit, en hébreu, des « vases de désirs, » pour « des vases précieux » (Dan., XI, 8 ; Nahum X, 10) ; une « nourriture de désirs, » pour une « excellente nourriture » (Dan., X, 2). Ainsi cette expression signifie : « Tu es un homme agréable à Dieu, un homme excellent, » un homme que Dieu estime, parce que tu observe la loi, parce que tu es un homme qui se repent et qui prie pour son peuple ; un homme dont les sentiments de pénitence et de prière sont agréables à Dieu. On pourrait aussi traduire : « homme des désirs » par homme qui désire ardemment, qui prie avec une grande ferveur pour obtenir l'objet de ses désirs. La Vulgate (*vir desideriorum*) admet les deux sens. — e *Sois attentif au décret* (*haddabar*, avec l'article, indiquant ainsi le décret qui a été mentionné et dont la teneur suit). Lengerke a très bien reconnu ici le sens des deux impératifs *hiphil* בִּין et הָבֵן et il traduit : *So merke nun auf den Ausspruch, und gibt Acht auf das Gesicht* (*merke*, remarque, fais attention à ; — *gibt Acht*, donne ton attention à). Il avait donc tort de vouloir restreindre le sens de ces deux verbes (vss. 2 et 22). L'attention du prophète est, de nouveau et à deux reprises, attirée sur la révélation qui va lui être faite, sur le Décret (*dabar*, *Ausspruch*) et sur la vision. Le subst. *mar'ēh* (מַרְאֶה) signifie « vision, apparition. » Ainsi l'Ange dit à Daniel : sois attentif à la vision, à cette vision, c'est-à-dire aux événements que je vais te faire voir, que je vais te montrer : soixante-dix semaines, etc. Ces versets font l'effet d'un miroir qui reflète les événements : on croit voir les événements ; et Daniel les voyait dans la prescience divine.

Remarques générales sur le Décret des soixante-dix semaines. — Nous voilà arrivés à la maîtresse page de tout le livre. Il y a là quatre lignes des plus suggestives et des plus curieuses qu'on puisse lire. Elles ont cela d'admirable qu'elles contiennent beaucoup de substance sous un petit volume. L'Ange y parle d'un style concis et en quelque sorte lapidaire. Il nous est recommandé de « fouiller les Ecritures » (Jean, V, 39).

L'oracle contenu dans les versets 24-27 exige, entre toutes les révélations du saint Livre, que nous n'en laissions passer légèrement aucun mot. Tout y est à souligner.

Le 24e verset contient l'exposé et la base de cette prophétie : après un décret autorisant la reconstruction de Jérusalem, Dieu accordera à Juda une période de sept fois soixante-dix ans d'existence, à la fin de laquelle, loin de retirer sa faveur à la vraie postérité d'Abraham, il lui accordera la plus précieuse de ses bénédictions, celle qui contient toutes les autres et en est la cause premiere et efficiente. C'est à ce moment, en effet, qu'aura lieu l'expiation et le pardon définitif du péché, par l'avènement de Justice éternelle, de Saint des Saints qui sera oint ou manifesté comme Messie. Après avoir exposé le sujet de la communication qu'il vient faire à Daniel, l'Ange entre dans le détail, et quatre points principaux se distinguent dans la suite du Décret divin : 1° Comme point de départ des soixante-dix semaines d'annés ou des quatre cents quatre-vingt-dix ans, Gabriel fixe l'autorisation de rétablir Jérusalem dans son ancien état ; 2° La période totale est divisée en trois parties : sept, soixante-deux et une semaines d'années. La première se termine par l'achèvement de la reconstruction de Jerusalem : cette ville devait mettre quarante-neuf ans pour se relever de ses ruines ; la seconde période aboutit à l'apparition du Messie, qui souffrira dans la dernière semaine une mort violente, entraînant l'exclusion de la participation au règne messianique pour une partie du peuple qui aura rejeté le Sauveur ; cette dernière semaine d'années a pour caractère de confirmer une alliance avec ceux qui recevront les bénédictions annoncées dans cette prophétie et mentionnées au verset 24. La fin de cette semaine fera cesser les sacrifices mosaïques ; le peuple ingrat et rebelle, tombera, en punition de ses crimes, sous les coups d'une armée du Prince qui vient ou du Messie ; et cette armée amènera la destruction de la ville impure et du sanctuaire souillé. Cette prophétie précise les révélations relatives aux quatre empires. Elle est la plus claire que nous ayons dans l'Ecriture sur l'époque de la venue du Messie : elle fixe le temps précis auquel il devait se manifester et accomplir par sa mort le grand ouvrage de notre salut. Ce décret divin a donc une importance toute particulière pour l'apologétique chrétienne. Pour en mieux faire l'analyse et pour le faire mieux comprendre, nous croyons utile d'en mettre d'abord sous les yeux du lecteur le texte original, en le faisant suivre des versions de Théodotion et de la Vulgate.

TEXTE HÉBREU DE LA PROPHÉTIE DES SOIXANTE-DIX SEMAINES :

24. שָׁבֻעִים שִׁבְעִים נֶחְתַּךְ עַל־עַמְּךָ וְעַל־עִיר קָדְשֶׁךָ לְכַלֵּא הַפֶּשַׁע
וּלְחָתֵם חַטָּאוֹת וּלְכַפֵּר עָוֺן וּלְהָבִיא צֶדֶק עֹלָמִים וְלַחְתֹּם חָזוֹן וְנָבִיא
וְלִמְשֹׁחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים : — 25. וְתֵדַע וְתַשְׂכֵּל מִן־מֹצָא דָבָר לְהָשִׁיב
וְלִבְנוֹת יְרוּשָׁלִַם עַד־מָשִׁיחַ נָגִיד שָׁבֻעִים שִׁבְעָה וְשָׁבֻעִים שִׁשִּׁים
וּשְׁנַיִם תָּשׁוּב וְנִבְנְתָה רְחוֹב וְחָרוּץ וּבְצוֹק הָעִתִּים : — 26. וְאַחֲרֵי
הַשָּׁבֻעִים שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם יִכָּרֵת מָשִׁיחַ וְאֵין־לוֹ וְהָעִיר וְהַקֹּדֶשׁ יַשְׁחִית עַם
נָגִיד הַבָּא וְקִצּוֹ בַשֶּׁטֶף וְעַד קֵץ מִלְחָמָה נֶחֱרֶצֶת שֹׁמֵמוֹת : — 27.
וְהִגְבִּיר בְּרִית לָרַבִּים שָׁבוּעַ אֶחָד וַחֲצִי הַשָּׁבוּעַ יַשְׁבִּית זֶבַח וּמִנְחָה
וְעַל כְּנַף שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם וְעַד־כָּלָה וְנֶחֱרָצָה תִּתַּךְ עַל־שֹׁמֵם :

VERSION DE THÉODOTION :

24. Ἑβδομήκοντα ἑβδομάδες συνετμήθησαν ἐπὶ τὸν λαόν σου, καὶ ἐπὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν, ἕως τοῦ παλαιωθῆναι τὸ παράπτωμα, καὶ τοῦ συντελεσθῆναι ἁμαρτίαν, καὶ τοῦ σφραγίσαι ἁμαρτίας, καὶ τοῦ ἀπαλεῖψαι ἀνομίας, καὶ τοῦ ἐξιλάσασθαι ἀδικίάς, καὶ τοῦ ἀγαγεῖν δικαιοσύνην αἰώνιον, καὶ τοῦ σφραγίσαι ὅρασιν, καὶ προφήτην, καὶ τοῦ χρῖσαι ἅγιον ἁγίων. — 25. Καὶ γνώσῃ, καὶ συνήσεις, ἀπὸ ἐξόδου λόγων τοῦ ἀποκριθῆναι, καί τοῦ οἰκοδομηθῆναι Ἱερουσαλήμ, ἕως Χριστοῦ ἡγουμένου ἑβδομάδες ἑπτὰ, καὶ ἑβδομάδες ἑξήκοντα δύο. καὶ ἐπιστρέψεί, καὶ οἰκοδομηθήσεται πλατεῖα, καὶ περίτειχος, καὶ ἐκκενωθήσονται οἱ καιροί. — 26. Καὶ μετὰ τὰς ἑβδομάδας τὰς ἑξήκοντα δύο ἐξολοθρευθήσεται χρίσμα, καὶ κρῖμα οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ· καὶ τὴν πόλιν, καὶ τὸν ἅγιον διαφθερεῖ σύν τῷ ἡγουμένῳ τῷ ἐρχομένῳ, καὶ ἐκκοπήσονται ὡς ἐν κατακλυσμῷ, καὶ ἕως τέλους πολέμου συντετμημένου ἀφανισμοῖς· [Καὶ δυναμώσει διαθήκην πολλοῖς ἑβδομὰς μία· καὶ ἥμισυ τῆς ἑβδομάδος καταπαύσει θυμίαμα, καὶ θυσίαν, καὶ σπονδὴν και ἐπὶ πτερύγιον τάξει ἀφανισμοῦ, καὶ ἕως συντελείας, καὶ σπουδῆς τάξει ἀφανισμῷ.] — 27. Καὶ δυναμώσει διαθήκην πολλοῖς ἑβδομὰς μία, καὶ ἐν τῷ ἡμίσει τῆς ἑβδομάδος ἀρθήσεται θυσία, καὶ σπονδὴ, καὶ ἐπι τούτοις, ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως καὶ ἕως συντελείας καιροῦ συντέλεια δοθήσεται ἐπί τὴν ἐρήμωσιν.

TRADUCTION DE LA VULGATE :

24. *Septuaginta hebdomades abbreviatæ sunt super populum tuum, et super urbem sanctam tuam ut consummetur prævaricatio et finem accipiat peccatum, et deleatur iniquitas, et adducatur justitia sempiterna, et impleatur visio, et prophetia, et ungatur Sanctus sanctorum.* — 25. *Scito ergo, et animadverte : Ab exitu sermonis, ut iterum ædificetur Jerusalem, usque ad Christum ducem, hebdomades septem, et hebdomades sexaginta*

duæ erunt : et rursum ædificabitur platea, et muri in angustia temporum. — 26. *Et post hebdomades sexaginta duas occidetur Christus : et non erit ejus populus, qui eum negaturus est. Et civitatem, et sanctuarium dissipabit populus cum duce venturo : et finis ejus vastitas, et post finem belli statuta desolatio.* — 27. *Confirmabit autem pactum multis hebdomada una ; et in dimidio hebdomadis deficiet hostia et sacrificium ; et erit in templo abominatio desolationis ; et usque ad consummationem et finem perseverabit desolatio.*

TRADUCTION FRANÇAISE ET COMMENTAIRE.

24. Soixante-dix semaines[a] ont été décrétées[b] à l'égard de ton peuple et de ta ville sainte[c] : pour réfréner le crime[d], et pour sceller les péchés[e], et pour expier l'iniquité[f] ; et pour amener Justice éternelle[g], et pour sceller Vision et Prophète[h], et pour oindre Saint des Saints[i].

[a] *Semaines*, propr. septaines, שָׁבֻעִים, pluriel de *šabûha,* qu'on rend en français par le mot « semaine » (lat. *septimana*), et qui est un dérivé du nom de nombre שֶׁבַע, sept. Ce mot désigne une septaine, un groupe, un ensemble, une succession de sept, une heptade. Le mot ἑβδομάς, par lequel les Juifs alexandrins ont rendu le mot hébreu, ne signifie pas autre chose. On a dit que le pluriel *šabuhîm* offre une irrégularité et qu'on ne le trouve, sous cette forme masculine, que dans le ch. IX, 24, 25, 26 et ch. X, 2, 3, de Daniel. Mais on ne doit pas trouver étonnant qu'un substantif, masculin au singulier, ait une forme plurielle masculine qui a pu être usitée concurremment avec le féminin *šabûhôt*. On trouve, en effet, dans la Genèse, ch. XXIX, 27, 28, un texte où, d'après la vocalisation massorétique, שְׁבֻעַ est à l'état construit de la forme masculine. Il est vrai que, d'après Wieseler, il faudrait lire שֶׁבַע (sept : « Fais encore les prochaines *sept* années pleines »). Mais ce critique ne prouve pas que les Massorètes se soient trompés en cela. Gesenius, dans ce passage, traduit ce mot par *hebdomas*. Lengerke dit que l'auteur pouvait, « avec un droit égal (mit gleichem Reich), employer le masculin ou le féminin. » Il n'est pas d'ailleurs probable que la terminaison masculine de *šabuhîm* ait pour but de donner à ce mot une terminaison semblable à celle du mot suivant. Quoi qu'il en soit, il n'y a là aucune difficulté sérieuse, et il est plus important de nous rendre compte de la nature de ces semaines.

Les soixante-dix semaines sont des semaines d'années : elles ne sont ni des semaines de jours, ni des semaines décennaires, jubilaires, séculaires, ni des semaines mystiques. — A proprement parler, dans le langage usuel, le mot *šabûha* indique une septaine de jours ; mais dans le style prophétique, employé par l'Ange, ce substantif désigne une « semaine d'années. » On sait, du reste, que les Hébreux connaissaient des semaines ou périodes de sept années. Ces septaines étaient appropriées à l'usage qu'ils faisaient de l'année jubilaire, au point de vue civil et au point de vue religieux. Cette année revenait régulièrement après une période de sept semaines d'années. On lit, en effet, dans le Lévitique (ch. XXV, 8 et ss.) : « Vous compterez sept sabbats (*šĕbah šabtot*) d'années, c'est-à-dire sept fois sept, qui font en tout quarante neuf ans. » La Vulgate a traduit par : *septem hebdomades annorum*, et en réalité « sept sabbats d'années » font très exactement « sept semaines d'années. » Or, il est facile de voir que les semaines de notre texte sont des semaines *sabbatiques* ou des semaines d'années qui comprennent une période de 490 ans (1).

Remarquons, en effet, d'abord que les semaines visées dans ce chapitre ne sont pas des semaines de jours. En effet, dans le chapitre suivant (X, 2, 3), Daniel, voulant parler de « semaines de jours, » ajoute le mot *yamîm* (« Je fus dans l'affliction durant trois semaines de jours »), et il répète ce mot deux fois pour indiquer que, dans le ch. IX, le substantif « semaines » étant dépourvu de ce correctif, il s'agit de semaines différentes. Il n'était pas d'ailleurs nécessaire de désigner ces dernières semaines en ajoutant *šanîm* (années) à *šabuhîm*, parce que le contexte montre suffisamment qu'il ne peut pas être question de semaines de jours et qu'il s'agit de semaines d'années. Soixante-dix semaines de jours ne feraient que seize mois. Or, il est impossible de placer dans un

(1) Les Romains connaissaient aussi des semaines d'années. D'après Aulu-Gelle, Varron voulant faire entendre qu'il avait près de quatre-vingts ans et qu'il a écrit quatre cent quatre-vingt-dix livres, déclare « qu'il est déjà entré dans sa douzième septaine d'années, et que jusqu'à ce jour il a écrit soixante-dix septaines de livres : *Se jam duodecimam annorum hebdomadam ingressum esse, et ad eum diem septuaginta hebdomadas librorum conscripsisse* (*Noct. Atticæ*, III, 10). Cette manière de compter n'était pas non plus inconnue des Grecs. Aristote mentionne expressément « ceux qui divisaient les âges par des semaines d'années : Οἱ γὰρ ταῖς ἑβδομάσι διαιροῦντες τὰς ἡλικίας (*Polit.*, liv. VII, 16 ; cfr. Censorius, *De die natali*, cap. XVI).

espace aussi restreint tant d'événements considérables que l'Ange montre au prophète. Il est dit, par exemple, que dans l'espace de sept semaines, Jérusalem sera rebâtie. D'un autre côté, nous ne pouvons nous empêcher de tenir pour certain qu'un espace de quarante-neuf jours est insuffisant pour une entreprise aussi considérable. L'Ecriture sainte elle-même en étend l'exécution à plusieurs années. Donc, on ne saisirait pas le vrai sens du texte, si l'on ne comptait que sept jours pour chacune des semaines du Décret divin. La lecture de la révélation de l'Ange aurait donc suffi pour montrer à je ne sais quel déiste anglais et à Eckermann (*Theolog. Beitr.*, I, 1) que les soixante-dix semaines ne pouvaient pas être prises pour des semaines de jours. Quelques rabbins ont aussi vainement essayé d'enfermer les semaines prophétiques dans les étroites limites d'un an et quatre mois, en raisonnant comme il suit : « Néhémie rapporte (II Esd., VI, 15) qu'étant arrivé à Jérusalem, il y demeura trois jours, faisant seul, durant la nuit, le tour de l'enceinte de la ville par dehors, sans communiquer son dessein à personne; qu'après ces trois jours, il montra au peuple l'ordre qu'il avait obtenu d'Artaxerxès, et l'encouragea à rebâtir les murailles de la ville. Puis, il dit que la muraille fut toute rebâtie le 25e du mois d'Elul, ayant été achevée en cinquante-deux jours. Daniel dit que les murailles seront rebâties pendant les sept premières semaines. Or, sept semaines de jours font quarante-neuf jours et, en leur adjoignant les trois jours que Néhémie employa à faire le tour de la ville, on aura les cinquante-deux jours qui furent employés au rétablissement des murailles. Quelques Juifs ont conclu de là que les sept premières semaines de Daniel sont des semaines de jours, et qu'il en est de même des autres. Ce raisonnement ne saurait nous arrêter longtemps. Constatons d'abord que Daniel fait commencer le compte des semaines, non à partir de l'arrivée de Néhémie à Jérusalem, mais depuis le décret donné pour la rebâtir. N'oublions pas, d'un autre côté, que Néhémie nous apprend lui-même (II, Esdras, ch. II, 1) que ce décret fut donné au mois de Nisan, qui était le premier de l'année chez les Juifs, et que la muraille de la ville ne fut entièrement rebâtie que le 25 du mois d'Elul (*Ibid.*, vs. 15), qui était le sixième de leur année. En supposant que cet ordre fut donné le dernier jour de Nisan, il se passa entre le décret donné jusqu'au 25 d'Elul, non sept semaines, mais vingt semaines et cinq jours. On comprend aisément, en effet, que, après avoir obtenu le décret, Néhémie dut employer quelques jours à faire les pré-

paratifs de son voyage et de celui des Juifs qui l'accompagnèrent ; il lui fallut aussi du temps pour aller de Suse, où il était, à Jérusalem. Or, tout ce temps est compris dans la période indiquée par Daniel.

D'un autre côté, le Décret divin déclare que dans sept semaines la ville serait reconstruite, et le décret d'Artaxerxès a aussi pour objet de rétablir, non seulement les murailles de l'enceinte de la ville, mais encore de rebâtir les places et les maisons, et d'abattre dans la forêt du roi des bois pour couvrir les murailles et les portes de la ville, les portes et les tours du Temple et les maisons qu'on bâtirait (*Ibid.*, ch. II, 8). Or, on comprendra aisément que l'ouvrage demanda plus de cinquante-deux et plus de cent quarante-cinq jours. Quoique le zèle des Juifs, pour le rétablissement de la ville sainte et pour se mettre en sûreté, les ait poussés à rebâtir promptement l'enceinte des murailles de Jérusalem, on peut croire qu'ils n'eurent ni les mêmes motifs, ni la même facilité de presser et d'achever le reste de l'ouvrage. Il fallut « jeter au sort, afin qu'une dixième partie du peuple demeurât à Jérusalem, » et « le peuple donna des bénédictions à tous les hommes qui s'offrirent volontairement à y rester » (*Ibid.*, IX, 1, 2). C'était, en effet, une preuve de zèle et de patriotisme, que de quitter les établissements de la campagne pour s'enfermer dans une ville dont une grande partie était encore en ruines. On doit reconnaître, d'ailleurs, que, si une des parties des soixante-dix semaines doit s'entendre d'une semaine de jours, toutes doivent être entendues de même, et si on doit l'entendre de semaines d'années, il faut entendre de même les autres. Or, ce qui achève de démontrer qu'il ne s'agit pas ici de semaines de jours, c'est que les événements prédits par Daniel ne pouvaient pas se resserrer dans des bornes si étroites. En effet, il faut, d'après la prophétie, que, dans l'espace de seize mois, la ville soit rebâtie et que, au bout de cette période, le Messie ait produit son œuvre de sanctification et ait été rejeté et mis à mort. Or, aucun de ces événements n'a eu lieu du vivant d'Esdras et de Néhémie.

Ne perdons pas non plus le temps à réfuter les rêveries de quelques rabbins qui ont songé à des semaines de sept dizaines, de sept cinquantaines ou de sept centaines d'années. Soixante-dix semaines, dont chacune comprendrait sept dizaines d'années, formerait une période de 4,900 ans. Si on ne donne, à chacune de ces annés jubilaires que quarante-neuf ans, il faudrait que, pour l'accomplissement de la prophétie, il s'en fût écoulé 3,430.

Des années jubilaires contenant chacune sept fois cinquante ans (350 ans), nous donneraient, en les multipliant par soixante-dix, 24,500 ans.

Par la même raison, ou plutôt par la même licence, d'autres diront qu'il s'agit de semaines millénaires, etc. Par de telles imaginations, tout serait à la merci du caprice et la vérité n'aura plus de caractère. On a, en effet, eu aussi recours au symbolisme du nombre sept, et l'on a dit qu'il ne fallait considérer que le symbolisme des nombres 70 X 7, et que, dès lors, « il ne faut pas insister, dans l'explication de cette prophétie, sur l'exactitude chronologique. » Noús ne saurions être de cet avis. Les soixante-dix semaines n'indiqueraient alors qu'un nombre considérable indéfini. Il s'agit ici d'un temps précis, dans les limites duquel sont espacés les événements prédits. On n'a donné à ce sujet aucune preuve sérieuse, en disant que Jérémie s'est servi d'un de ces nombres pour indiquer la Captivité de Babylone, car cette durée a été réellement de soixante-dix ans. On a dit que « l'opinion la plus facile, la plus attrayante, la plus vraisemblable, est que tous les chiffres de la prophétie sont indéterminés, indéfinis, et qu'on ne doit point les prendre arithmétiquement. » Mais « le facile, l'attrayant, » le vrai, bien mieux que le faux « vraisemblable, » se trouve plus que suffisamment indiqué par le texte lui-même.

L'Oracle s'adressait, en effet, à des Juifs qui devaient pouvoir comprendre quel espace comprenait le temps « déterminé, décrété » par Dieu. Ni l'Ecriture, ni aucun livre des Juifs, ni aucun écrivain profane, ne fournissent la moindre allusion à ces prétendues semaines de dix ans, de jubilés, de siècles. Il n'est pas possible que l'Ange eût proposé à Daniel un calcul auquel il lui recommandait d'être attentif, sans lui donner un moyen de savoir ce que signifient les « soixante-dix semaines déterminées. » Que signifierait cette détermination, si ces semaines étaient d'une durée indéterminable ? On voit aisément que des semaines de cette espèce, indéterminées et vaporeuses, sont contraires au dessein de Dieu qui voulait donner à Daniel et à son peuple des renseignements précis sur la venue du Messie. Ce qui prouve, d'ailleurs, que l'Oracle divin ne parle d'aucune de ces semaines, c'est qu'il y est dit expressément que le Messie doit venir avant que Jérusalem, rebâtie, soit détruite. Il est certain qu'après le rejet du Messie la ville et son sanctuaire seront ruinés. Si ces semaines étaient des semaines décennaires, jubilaires ou séculaires, le Messie n'aurait pas encore paru et Jé-

rusalem n'aurait pas dû être détruite, et surtout elle n'aurait pas dû être ruinée à l'époque où elle l'a été.

Le motif qui a porté quelques Juifs à supposer un genre de semaines, inconnu à leurs pères et à tous les peuples, n'est pas difficile à éventer. Mais que leur sert-il de reculer de plusieurs milliers d'années le temps marqué pour l'avènement du Messie? C'est bien le cas de dire que, pour éviter Charybde ils tombent dans Scylla. Il ne s'est évidemment pas écoulé un espace de temps semblable entre « une parole pour rebâtir Jérusalem » et la dernière destruction de cette ville juive par les Romains (quatrième empire). Laissons donc aller au néant d'où elles sortent les chimères de ces rabbins. La plupart des docteurs du judaïsme les ont repoussées. Les Talmudistes, l'auteur du *Seder-Olam* et les Juifs en général (Saadias Gaon, Jarchi, Aben-Esra, Abravanel, Jachiades ou Iachia, Manasses ben Israel, Orobio, etc.), avouent que les semaines de Daniel ne peuvent être que des semaines d'années. Plus récemment, le rabbin Cahen s'exprime ainsi à ce sujet : « Il s'agit ici, non de septaines de jours, mais d'années, comme Lévit., 25, 8, *sept sabbathées d'années, sept fois sept années* ; ainsi, soixante-dix semaines d'années font quatre cent quatre-vingt-dix années. » Cette interprétation est incontestable, et malgré quelques fantaisies rationalistes que nous mentionnerons, *data occasione*, les savants s'accordent à entendre les semaines de Daniel de semaines d'années, et nous avons exposé suffisamment, croyons-nous, ce qui les engage à compter de cette manière. Nous nous contenterons de citer Lengerke à cause d'une conclusion erronée qu'il rattache à l'expression de « semaines d'années. » Il dit d'abord : « Nous voyons que le mot שבוע signifie ici une semaine d'années (*dass es aber hier eine Jahrwoche bedeute, ersehen wir, wenn.....*). Mais il n'est pas fondé à dire que, « en supputant les temps d'après les années sabbatiques l'auteur n'a pas été seulement guidé par le Lévitique, ch. XXV, 4, 8, et autres passages, mais aussi par cette considération que le comptait réellement de la sorte au temps des Machabées » (*Unser Verf. wurde aber nicht bloss durch* 3 *Mos. a. a. O., sondern auch dadurch auf diese Sabbahtsjahre geleitet, dass man wirklich im makkabäischen Zeitalter nach Sabbathsjahren zählte*, p. 432). Avant de supposer que l'auteur du livre de Daniel s'est appuyé sur un usage de l'époque des Machabées, le critique allemand aurait dû commencer par prouver que cet auteur vivait dans ce temps-là. C'est ce qu'il n'a pas fait. Il n'a pas d'ailleurs prouvé qu'on ne com-

mença à compter ainsi que dans une période si récente : il connaît que son pseudo-Daniel a pu être amené à l'idée de riodes d'années par des passages du Pentateuque.

b *Ont été décrétées* ; littéral. a été décrété (sous-entendu זְמַן עֵת, temps) ; c'est-à-dire une durée de soixante-dix semaine été décrétée. Le verbe est employé ici au singulier parce « l'esprit du prophète se porte sur la période entière qui comp les soixante-dix semaines. On remarque là une *constructio sensum, non ad verbum*. Le verbe *nĕḥṭak* (נֶחְתַּךְ) dont le sens indiqué à la racine חָתַךְ (il a coupé, il a tranché, *secuit, absci métaphor. decrevit, decidit, définivit*), qui n'est usité qu'ici, en breu, mais qu'on trouve employé en araméen et en rabbiniq signifie au *niphal, nĕḥtak*, il a été décidé, défini, décrété, dét miné d'une manière précise. S'arrêtant au sens de « coup trancher, » Théodotion a traduit ce verbe par συνετμήθησαν (ont abrégées : de συντέμνω, je coupe, j'amoindris en coupant ou retranchant ; au figuré, je diminue, je raccourcis, j'abrège). Vulgate reproduit le grec de Théodotion : *abbreviatæ sunt*. Ce interprétation a donné lieu, à Jules Africain et à quelques aut de prétendre que Daniel se sert de cette expression pour in quer qu'il s'agit d'années lunaires et non pas d'années solai Mais il n'est pas vrai — comme le prétend Lengerke — q l'auteur de la Vulgate ait eu cette pensée. Du reste, cette o nion ne repose que sur une erreur de traduction. Le ve *nĕḥṭak* indique bien le sens de « couper, » mais il a auss sens de « décider » et de « déterminer. » Les Latins on dit d le même sens *decidere* et *secare : quo multæ magnæque secantur dice lites* (Horace, lib. I, ép. 10) ; *res eadem refertur istiusque m deciditur* (Cic., *contr. Verr.*, act. 4). Il n'est pas vrai non p que ce verbe *nĕḥṭak* signifie : le temps a été *abrégé* et fix soixante-dix semaines. Le texte dit tout simplement qu'une « rée de soixante-dix semaines a été déterminée. Le temps l'avènement du Messie et de l'accomplissement des mystères la rédemption des hommes (abolition, expiation du péché, et a pu être différé pendant longtemps, mais Dieu en a enfin f le terme, et le Rédempteur apparaîtra après une période soixante-dix semaines d'années, dont l'Ange va faire connaî le commencement et la fin. Le temps est fixé, déterminé, arr d'une façon invariable. C'est comme si l'Ange disait à Dani Ce n'est pas là une prédiction conditionnelle, dont l'exécut dépende d'un futur contingent, par exemple de la fidélité ou l'infidélité d'un peuple ; c'est une prophétie dont la réalisat

s'exécutera certainement au temps marqué, à la fin des soixante-dix semaines, qui commenceront au temps d'un édit autorisant une reconstruction de la ville de Jérusalem, et qui se termineront à la mort du Messie et à l'abolition des sacrifices ou du culte mosaïque.

On s'est demandé quel était le sujet de ce verbe, et la plupart des interprètes répondent : les soixante-dix semaines; et il est vrai qu'elles ont pu être envisagées comme formant une période, une somme d'années. Hengstenberg pense que l'Ange avait en vue un substantif tel que *ḥēt* (temps) qui est au masculin (ch. IX, 14). Hitzig et Lengerke regardent ce verbe comme impersonnel et le construisent avec l'accusatif de l'objet. Wieseler veut que le sujet soit la parole (dabar) divine qui est mentionnée au verset 23 : *Das Wort ist abgeschniten als* 70 *wochen u. s. w.* Cette dernière traduction est tout à fait en dehors du texte. Il est si simple de comprendre que *nĕḥṭaq* est au singulier, parce que les soixante-dix semaines sont considérées comme formant un tout, un total de semaines. Ce tout est « coupé, tranché, détaché, » et mis en relief dans la série des années du monde : ces soixante-dix ans sont détachés de l'ensemble des siècles pour former l'objet de la prophétie.

[c] *Sur ta ville sainte.* Jérusalem est la ville de Daniel, parce qu'il s'est identifié patriotiquement avec elle dans sa prière. L'expression du texte (עִיר קָדְשֶׁךָ) semblerait signifier « la ville de ta sainteté. » Mais il faut observer que Jérusalem était appelée « ville de sainteté » ou « ville sainte, » et que le suffixe se rapporte non pas au dernier mot du composé, mais à tout l'objet qui est ainsi spécifié. Il faut donc traduire : « la ville de sainteté tienne, ta ville sainte » (Théodotion : ἐπὶ τὴν πόλιν σου τὴν ἁγίαν ; *Super urbem sanctam tuam*). Quoique détruite, Jérusalem est toujours appelée la ville sainte, parce que Dieu l'avait sanctifiée par sa présence et parce qu'il devait y apparaître encore dans la personne de l'Homme-Dieu. Ainsi l'Ange parle à Daniel de « son peuple, » du peuple dont le prophète fait partie, et de la cité sainte qui sont l'objet de sa prière, de son affection et pour lesquels il vient de plaider. Il est, du reste, évident que l'expression « ville sainte » a trait à la ville qui a existé et à celle qui sera rebâtie. La préposition עַל signifie « sur, à l'égard de, en faveur de », et elle se prend aussi en mauvaise part avec le sens de « contre. » Quelques juifs se sont efforcés de changer en menaces les promesses faites à leurs pères par l'entremise de Daniel. Mais il n'en est pas moins vrai que le contexte offre

des bénédictions et que, ici même, l'Ange annonce la rec
truction de Jérusalem. Comme le substantif עוֹל signifie j
Lengerke a pensé que dans la préposition du texte il y avait
allusion à un état pénible (*In dem* עַל *liegt der Nebenbegrif
Lästigen*), car, ajoute-t-il, les soixante-dix semaines de Jér
sont un temps d'oppression et de souffrances. Cette observa
prouve que Lengerke avait une prodigieuse perspicacité
remplace une préposition par un substantif qui n'a qu'un
port de son avec elle et il obtient un rapprochement, aussi
surde que son procédé philologique, entre les soixante-dix
de Jérémie et les soixante-dix semaines du décret de Daniel

[d] *Pour refréner*, arrêter, réprimer *le crime*. Le texte nous
le verbe לְכַלֵּא (infinitif *piel* de כָּלָא, il a enfermé, retenu, en
ché, fermé; *piel*, il a empêché, arrêté) qui indique l'act
clore (cfr. grec κλέιω, je ferme; et κωλύω, j'arrête, j'entrave
d'arrêter le crime, la transgression (Ch. B. Michaelis: *ad*
cendum, ad cohibendum delictum). Quelques critiques (Der
Scholl) font remarquer que ce verbe n'est pas employé au
Mais rien ne prouve que le *piel* כִּלֵּא n'était pas usité du te
de Daniel. Nous ne le trouvons, il est vrai, que dans ce
sage. Mais c'est le cas de beaucoup d'autres mots hébreux
n'apparaissent qu'une fois dans la Bible : les écrivains sa
n'ont pas eu l'occasion d'employer toutes les formes des ve
usitées dans leur langue. Le verbe כָּלָא a un sens transiti
un sens intransitif : il a dû avoir un *piel* d'intensité ou d'ac
habituelle. C'est sa vraie signification dans le passage que
examinons. Gesenius donne à *kala'* le sens de *clausit, cohibuit,*
nuit, inclusit (exemple : *clausi sunt cœli, ut rorem non dimittant*)
peut conclure de là que, d'après le texte, à l'époque indiqué
péché sera clos, contenu, retenu, réprimé, empêché (Ps. LXX
10 : *Cohibe* i. e. remove), enfermé. Lengerke maintient à ce v
les deux sens d'enfermer (*occludere* qui signifie ici *removere e*
pectu, oblivioni dare, abolere) et d'empêcher ; mais il traduit
Um einzuschliessen (den) Abfall; et il trouve que le sens d'enfer
est préférable, à cause des verbes suivants : « sceller » et «
vrir. » Hengstenberg remarque de plus que l'acte de sceller
pose l'acte d'enfermer, et il explique ce passage en disant
s'agit d'enfermer l'iniquité, de la mettre sous clé, de sorte qu'
ne puisse plus être vue (Jérém., XXXII, 2), qu'elle ne se prés
plus. Mais on enferme tout aussi bien un objet pour le conser
et c'est dans ce sens que Job disait : Tu as mis mes péchés
réserve comme dans un sac cacheté, et tu les observe pour

punir » (XIV, 17). La même comparaison se trouve aussi dans le ch. XIII, 12, du prophète Osée : « L'iniquité d'Ephraïm a été liée ; son péché est caché, » conservé pour le châtiment. Ainsi, par lui-même, le verbe « enfermer » n'indique pas que les péchés seraient emprisonnés afin qu'ils n'apparussent plus et qu'ils prennent fin. Stuart remarque, d'ailleurs, que la préférence donnée par Lengerke au sens de « enfermer » sur celui de « restreindre, » par la raison qu'enfermer a le sens de « cacher » et par suite de pardonner, « n'a aucun fondement dans *l'usus loquendi* de ce mot, » et que « lorsqu'un Hébreu veut exprimer l'idée de « couvrir » le péché, il emploie les verbes *kissah* et *kafar.* » Ici le verbe *kala'* a très bien, du reste, le sens d'arrêter, de refréner. Nous verrons que cette signification est justifiée par l'emploi des deux verbes qui suivent et qui offrent un sens analogue.

C'est sans doute pour faire ressortir ce sens que l'on a introduit la leçon לְכַלֵּה (*pour finir,* consumer la transgression). En effet, les anciennes versions rattachent le verbe de notre texte à כָּלָה (achever, finir, consumer, consommer, disparaître, périr ; au *piel* : il a terminé, achevé, mené à fin, consumé, exterminé) (1). C'est le sens adopté par les LXX et par Théodotion : συντελεσθῆναι τὴν ἁμαρτίαν, que La Vulgate traduit ainsi : *Ut consummetur prævaricatio* (afin que la prévarication sont consommée, achevée, finie). Cette traduction est confirmée par les parallèles qui suivent : *Et finem accipiat peccatum et deleatur iniquitas* (afin que le péché soit fini, c'est-à-dire : ait un terme, une fin ; afin qu'il soit détruit et qu'il ne règne plus dans le monde. Du reste, se fondant sur ce que *kala'* n'est pas usité au *piel,* Bertholdt, Gesenius, Rosenmüller, Winer, Hitzig ont adopté la leçon לְכַלֵּה, et ils disent que les verbes terminés par un ה prennent parfois la forme des verbes dont la troisième radicale est un א (par ex. ch. II, 14 חֵמָא au lieu de חֵמָה) et que, de plus, cette leçon est appuyée par 39 manuscrits (Kennikott, de Rossi) (2).

(1) D'après Gesenius, *kalah* (absolutus est, perfectus est) s'explique de la façon suivante : *peractus, finitus est,* pr. de tempore alicujus rei ; et il cite : *et peracti* erant *septem anni abundantiæ* (Gen. XLI, 53) ; *ubi peracta est vendemia* (Ruth., II, 23 ; Is. XXIV, 13) ; *peracta est pœna,* peractum est tempus pœnæ (X, 25 ; XVI, 4, etc.). Le même lexicographe reconnaît à *kalah* le sens de *consumptus est, evanuit ;* au *piel, finivit, consumpsit.*

(2) Il est vrai qu'on ne trouve pas d'exemple, surtout dans ce

Remarquons aussi que, dans quelques manuscrits de Théo tion, on lit παλαιωθῆναι (pour vieillir). Cette leçon provient de qu'on a lu *balah* au lieu de *kalah*. D'où il suivrait que quelq anciens manuscrits portaient *kalah*. Tertullien, Africain, Eusè Théodoret, Chrysostôme ont suivi cette leçon.

Quoiqu'il en soit, que l'on maintienne le *ketîb* ou que l adopte le *qerî*, que l'on garde *l'aleph* ou le *hé*, on aboutit à u idée qui caractérise l'œuvre du salut : le péché sera arrêté, péché sera consumé. Les deux verbes ont le sens de conten consumer, détruire; et nous en trouvons une troisième for dans le verbe אָכַל (manger, consumer, détruire), avec un initial : manger, c'est *consommer* en *consumant*, en finissant détruisant. Ajoutons un argument qui milite en faveur du *ke* et du *qerî* pris dans ce sens : l'argument tiré du parallélisn L'effacement du péché est indiqué par les deux autres memb qui suivent.

Il faut reconnaître, d'ailleurs, que la même racine a de sens différents (le péché sera arrêté, détruit; et le péché ar vera à son comble), et que *lekallēh* qui signifie « mettre fin péché, » peut avoir aussi le sens « de remplir la mesure du p ché. » Ce dernier sens a été adopté par divers critiques qui o traduit ainsi : « pour consommer, combler (la mesure de) l'in quité » (Cahen : « pour compléter le péché). » Ils ont, dès lo conclu de là que, d'après la prophétie, à un moment donné la période des soixante-dix semaines, « le péché arriverait à s comble » et que « le crime serait consommé. » C'est le sentime

livre, de l'échange de כָּלָה pour כָּלָא; partout le premier ver retient son ה final (cfr. Dan., IX, 27 : XI, 36). On a conclu de que ce changement est contraire aux règles de la critique Stua trouve que cette modification est à la fois *unnecessary and unc tical*. Nous croyons, en effet, que le changement proposé est in tile. On pourrait même admettre que les voyelles indiquées n'offre pas la vraie manière de lire ce verbe. Ici, les Massorètes, sel leur habitude, voulant émettre une de leurs conjectures exégé ques et indiquer que כלא se trouve ici pour כלה, ou que כלא a le sens de כלה, ou que ce dernier verbe a emprunté une forme a verbes לא, ont écrit לְכַלֵּא et n'ont placé aucun signe particuli parce que supposant que כָּלָא était inusité au *piel*, il devenait é dent que la ponctuation actuelle n'est pas la véritable ponctuati du *ketîb*. En somme, rien n'empêche de conserver ce *ketîb* et de li לִכְלֹא (infi. constr. *kal.*) ou même *lekallē'* (infin. constr. *piel*, qui fort bien pu être usité jadis).

de Théodoret qui pense que le péché arriva à son comble par le déicide et par le rejet du Sauveur. Il est très vrai que, en crucifiant Jésus-Christ, les juifs comblèrent la mesure de leur iniquité et achevèrent l'œuvre de leur réprobation : en faisant mourir l'Homme-Dieu, ils portèrent leur rebellion à son paroxisme. Mais, d'un autre côté, le texte indique plutôt l'acte d'arrêter ou de mettre fin au péché. Les formules parallèles (mettre fin au péché et expier le péché) excluent le sens de « combler la mesure. » Le passage tout entier a trait à des bénédictions et non à des malédictions : ce sont des effets de la faveur divine. Ainsi, même en adoptant le verbe כָּלָה, il faut lui donner le sens de « mettre fin, détruire. »

[d] *Et pour sceller le péché, velaḥṭom* (וְלַחְתֹּם, *et ad obsignandum* : de חָתַם, il a cacheté, il a scellé), *ad sigillandum peccata*. C'est le sens que nous offre le *qetîb* du texte. Théodotion : καὶ τοῦ σφραγίσαι ἁμαρτίας, *et obsignentur peccata*. A proprement parler, le verbe sceller a le sens de mettre le sceau et, par suite, de clore et de terminer (*sigillo clausit*) (Voyez, à ce sujet, p. 842). On mettait ainsi un sceau ou un cachet sur un édit, sur un décret, sur un acte public, sur une prophétie, pour deux raisons : l'une pour marquer que ces écrits étaient terminés ; et pour faire voir qu'ils étaient approuvés, confirmés, ratifiés. Le verbe *ḥaṭam* a pris aussi le sens de « fermer, cacher, » parce que l'on mettait quelquefois un sceau sur un rouleau, afin qu'on ne pût modifier ce qu'il contenait : par suite, le contenu était fermé, caché. En prenant ici ce verbe dans ce dernier sens, on a dit qu'un péché est scellé lorsqu'on l'a rendu incapable de se produire (cfr. la porte scellée, afin que Daniel ne puisse sortir de la fosse, VI, 12), lorsqu'il a été dérobé à la vue, lorsqu'il a été expié par le repentir et que Dieu l'a pardonné. Dieu « scelle » les péchés lorsqu'il les pardonne en vue des mérites de son Fils. Mais cette interprétation ne ressort pas précisément de ce sens du verbe « sceller. » D'après le contexte, il faut prendre ce verbe dans le sens de « mettre fin, clore. » Le sceau indiquant la fin d'un écrit, et sceller signifiant « finir, terminer, clore, » on comprend que « sceller le péché » ait eu le sens de mettre fin au péché, au règne du péché. Rosenmüller a très correctement rendu ce passage : *Ad obsignandum*, id est absolvendum, finiendum, propterea quod epistolæ ad finem perductæ sigillum imprimi solet. Il résume ensuite son exégèse de ce texte en disant : Sensus igitur est : ut peccatorum pœna finem habeat. C'est le sens que nous allons retrouver dans la version des Septante et dans la Vulgate.

Le Rédempteur devait sceller dans sa personne l'humanité pécheresse et, expiant le péché dans son sang, écraser la tête de l'ancien serpent, du prince de ce monde. On voit ainsi comment, dans notre texte, *ḥatam* signifie : mettre fin aux péchés.

C'est, du reste, le sens qu'indique une correction, un *qeri* qui nous propose de lire *lehaṭem* (לְהָתֵם, pour finir, détruire, abolir les péchés), infin. *hiphil* de תָּמַם, il a achevé, fini, consumé, détruit (synonyme de לְכַלֵּא, sous quelques rapports) Cette leçon que nous offrent les Massorètes est ancienne, puisqu'elle a été adoptée par d'anciens traducteurs. Les LXX : καὶ τὰς ἀδικίας σπανίσαι (et que les iniquités cessent) ; Aquila : καί τοῦ τελειῶσαι ἁμαρτίαν ; et la Vulgate : *finem accipiat peccatum* (afin que le péché prenne fin). Aben-Esra et Saadias ont lu aussi *lehaṭem*. On a dit, avec raison, que cette leçon avait l'avantage d'éviter un double חָתַם dans ce verset. Ainsi, Hitzig (*Studien und Crit.*, 1832, I, p. 176) a pensé qu'il n'est pas naturel que le même verbe soit répété deux fois dans des membres si rapprochés d'une même phrase ; et il trouve que cette observation suffit pour mettre en suspicion l'exactitude du *ketib*. Ewald est du même avis. On a répondu, il est vrai, que la répétition du même mot est un trait caractéristique de Daniel. C'est ainsi que, dans les trois versets qui suivent, nous trouvons la triple répétition de חָרַץ et de שָׁמֵם. Ainsi, cette raison ne serait pas suffisante pour motiver le changement proposé. Mais les répétitions visées par ces critiques sont motivées par le texte, tandis qu'il n'en est pas de même pour le double emploi de *ḥatam* dans notre verset. Il est plus probable que *lehaṭēm* offre la leçon primitive et vraie. On ne trouvera, du reste, aucun inconvénient à l'adopter, pourvu qu'on ne veuille pas donner à *lehaṭēm* le sens de compléter (les péchés), car le texte n'autorise pas à se placer au faux point de vue de menaces que l'on cherche vainement dans ce verset. De sorte que, en adoptant le *qeri*, il ne nous est pas permis d'interpréter *lehaṭem* par « compléter » le péché, « combler » sa mesure. Comme nous l'avons vu (cfr. ch. VIII, 23, 839), ce verbe se traduit très bien par « détruire, consumer, mettre fin » au péché (par l'expiation, par le pardon). C'est ce sens qui va être mis en relief dans le membre de phrase suivant. — [f] *Pour expier l'iniquité* (לְכַפֵּר, pour expier : infin. *piel*, de כָּפַר, il a couvert ; au *piel*, il a couvert le péché, il a pardonné ; il a expié, il a purifié), en le couvrant, en le faisant disparaître de la vue. Le verbe *kafar* (couvrir) a aussi le sens d'enduire (Gen., VI, 14), passer un enduit, cou-

vrir d'un enduit. Ce qui est ainsi couvert n'est plus visible et doit être considéré comme ayant disparu et n'existant plus. Le Messie devait enduire le péché avec son sang ; il devait expier l'iniquité en devenant le représentant de l'humanité et en obéissant, comme tel, à Dieu, jusqu'à la mort de la croix. En s'en tenant d'ailleurs au sens littéral de *kafar*, on voit qu'il s'agit ici de mettre fin au péché par l'expiation, comme dans les Lamentations de Jérémie (IV, 22), dont voici le vrai sens : « Ton péché est *consumé* (effacé : *tam haônēk*), fille de Sion ; Il ne te transportera plus. Mais il visitera ton iniquité, fille d'Edom, et il *découvrira* ton péché. » Remarquons aussi que le substantif *kofer* joint à l'idée de rachat (*Nombr.*, XXXV, 31) l'idée de sacrifice, d'expiation et de propitiation pour le péché (*Lévit.*, V, 18, 26 ; IV, 26 ; XVI, 6 ; Ezéch., XLV, 17). C'est en faisant allusion à ce rachat du péché que Jésus-Christ dit que « le Fils de l'homme est venu pour donner sa vie en rançon pour beaucoup » (λύτρον ἀντὶ πολλῶν. — Marc, X, 41). Le mal devait être expié et pardonné lorsque le manteau de la Justice messianique, dont le texte parle immédiatement, serait déposé sur le péché de l'homme, de sorte que l'œil du souverain Juge ne le trouve plus. Le Mal a été expié et pardonné par la rédemption (cfr. Eptt. aux Hébreux, X, 1 et ss.) : de sorte que cette expiation, cette rédemption a non seulement couvert notre dette et obtenu l'abolition de la peine, mais qu'elle a aussi mérité que l'acquittement des coupables fût prononcé. Jésus-Christ est, en effet, l'Agneau qui ôte les péchés du monde (Jean, I, 29) ; il est la victime de propitiation pour nos péchés (I, Jean, II, 2). La Vulgate ne nous donne pas une traduction suffisamment littérale de l'hébreu : *ut deleatur iniquitas* (afin que l'iniquité soit effacée). Théodotion est plus explicite ; il réunit les deux sens de *kafar* : καὶ τοῦ ἀπαλεῖψαι ἀνομίας, καὶ τοῦ ἐξιλάσασθαι ἀδικίας (pour effacer l'impiété et expier l'iniquité).

On s'est demandé s'il y avait une gradation (*climax*) ou une accumulation (συναθροισμός) dans l'énumération des péchés. Sans entrer dans de longs détails à ce sujet, nous ferons remarquer que le texte mentionne d'abord le grand crime de la révolte ouverte (פֶּשַׁע) contre Dieu (idolâtrie, polythéisme, apostasie, la défection, l'abomination complète) ; puis il s'agit des autres péchés en général (חַטָּאוֹת, les manquements, les péchés) ; enfin, le mot *haôn* (עָוֺן) résume tous les crimes, tous les péchés et personnifie le Mal. Cette multiplicité d'expressions, qui ne sont pas synonymes, embrasse la multitude des péchés et, sous ce rapport, Geier dit avec raison : *Tot hic accumulantur vocabula, ut tota peccato-*

rum humani generis colluvies eo melius comprehenderetur. Remarquons aussi que ces trois dénominations du péché, employées ici, ne peuvent être séparées et n'indiquent, au fond, qu'une seule et même chose (cfr. vs. 5; Exod., XXXIV, 7). Il ressort évidemment de là que les verbes qui s'y rapportent doivent avoir tous les trois un même sens qui leur est commun. Les deux premiers forment un parallélisme avec *lekaffer* et le sens de « mettre fin, » de « détruire, » qu'ils offrent d'ailleurs par eux-mêmes, est éclairci par ce parallélisme. Il n'y a, en effet, aucun doute pour le sens de l'expression *kafar ḥôn,* qui ne signifie jamais que « couvrir, effacer, pardonner le péché. » Il est d'ailleurs évident que ce verset 24 est la réponse de l'Ange à la prière de Daniel, tout particulièrement à ce qu'il a dit versets 5, 6, 15-19. De sorte que le sens de ces trois verbes fût-il douteux, — ce qui n'est pas, — il n'en faudrait pas moins préférer le sens relatif aux bénédictions, car on ne comprendrait pas la hâte de Gabriel (vs. 21) pour venir annoncer à Daniel, en réponse à une prière faite avec foi, à une prière dans laquelle le prophète implore le pardon des péchés, précisément le contraire de ce qu'il a demandé.

Daniel s'était surtout préoccupé de ses péchés et de ceux de son peuple (vs. 4 : Nous avons péché, etc). C'est au commencement de cette confession des péchés que le Décret a été promulgué. C'est pour répondre à la prière du prophète que l'Ange se hâte de lui apprendre l'époque où les péchés seront expiés et où apparaîtra la Justice éternelle. Le péché avait régné depuis Adam (Rom., V, 13) ; et la Loi, quoique bonne, juste et sainte (*Ibid.*, VII, 12), avait aussi elle-même donné lieu à l'abondance du péché (*Ibid.*, V, 20). Le péché en avait pris occasion de s'irriter davantage à cause même du commandement (*Ibid.*, VII, 8, 11). Il était réservé au Messie de mettre fin au règne du péché, de nous délivrer de la loi du péché et de la mort, afin que nous puissions recevoir la loi de l'esprit de vie (*Ibid.*, VIII, 2). Ce que la loi ne pouvait faire (*Ibid.*, 3 et ss.) à cause de l'impuissance et de la faiblesse de la chair, le Fils de Dieu, revêtu d'une chair semblable à celle du pécheur, a emprisonné et scellé le péché dans sa chair, afin que la justice de la loi fût accomplie en lui, et dans tous ceux qui participent à l'expiation qui a été faite sur la croix. De la sorte, nous ne marchons plus selon la chair, mais selon l'esprit, et ainsi là où il y avait eu une abondance de péché, il y a une surabondance de grâce (Rom., V, 20, 21). Saint Paul nous donne aussi dans l'Epitre aux Hébreux (ch. II, 17 ; IX, 12 et ss.) un excellent commentaire des parolés prophétiques de l'ange Gabriel.

Les deux sentences du verset 24 et les trois incises de chacune de ces sentences. — Ce verset, qui résume la pensée haute de toute la prophétie, comprend deux parties ou deux moitiés égales, et chacune d'elles groupe trois membres. En indiquant le *terminus ad quem* de la période des soixante-dix semaines, l'Ange emploie deux formules parallèles comprenant chacune trois incises. La première formule est relative à la rémission des péchés : *Ad consumendum prævaricationem, finem imponendum peccatis et expiandum iniquitatem.* Ces trois membres de phrase sont presque synonymes, et expriment en termes divers la même pensée : l'expiation du péché. Cette accumulation de synonymes est destinée à mettre en relief l'état malheureux de l'humanité déchue, et à faire ressortir la grâce de la rédemption. Ces trois sens partiels entrent dans le sens total de ce verset, dans lequel, insistant sur l'expiation et la présentant comme le fondement du salut messianique, l'Ange donne une réponse à la confession des péchés où Daniel a accumulé les expressions pour décrire la culpabilité de sa nation (vss. 5 et 15). La seconde formule montre la cause de la grande restauration morale dans l'avénement de « Justice éternelle, » du « Saint des Saints » ou du Messie. Trois petites phrases constituent cette seconde proposition. La première est motivée par quelques paroles de la confession de Daniel : « Selon toutes tes justices » (vs. 16) ; « Non pour nos justices » (vs. 18). Nous apprenons ensuite que, à l'avénement du Juste, les oracles des prophètes se trouvant accomplis, le Saint des Saints est Oint. Tout ce verset renferme des bénédictions promises pour la fin des soixante-dix semaines : la phrase continue sans aucun indice d'opposition entre ces deux parties, et une même pensée préside à ce verset tout entier. Il est vrai que la section du verset en deux parties après *lekaffer ḥaón*, prêterait à une objection si on donnait à la position massorétique de l'accent *athnach* sous *ḥolamim* une valeur ayant quelque influence sur le sens de la phrase. Nous verrons au verset suivant qu'il n'en est rien. D'après les accents, le premier des deux groupes comprendrait quatre propositions et l'autre deux. Gesenius n'est pas non plus mieux fondé à partager les deux sentences en trois groupes (Binæ sententiæ ex lege parallelismi sibi ita respondent, ut tria paria oriantur). Il reconnaît qu'il y a deux sentences. Or, s'il y avait eu trois groupes distincts, ils auraient formé trois sentences. Le parallélisme se trouve dans les deux sentences qui ont chacune trois incises. Ainsi, c'est à tort que Gesenius gourmande Hævernick (Omnia

turbat Hæverniccius, qui ternas copulat sententias). Il serait cependant difficile de montrer ici que le trouble de l'eau vient de l'agneau ; et Kuenen n'a pas été bien inspiré lorsque, reprenant en sous-œuvre l'opinion de l'auteur du *Thesaurus*, il a traduit et ponctué ainsi qu'il suit le verset 24 : « Quant au peuple et à la ville sainte, soixante-dix années ont été déterminées pour consommer l'infidélité et combler la mesure des péchés; pour expier l'iniquité et amener une justice éternelle; pour mettre le sceau à la vision et au prophète, et oindre le Saint des Saints. » Pour motiver ce système, le critique hollandais ajoute (p. 543) : « Les six verbes à l'infinitif forment 3 paires. Réunis, ils expriment évidemment la bénédiction qui se répandra sur Israël après les 70 semaines. » Mais cette dernière phrase contredit la première et montre qu'il eut le tort de diviser le texte en « trois paires, » quand il n'y en a que deux ; et de traduire de façon à faire donner comme une bénédiction le progrès du mal, en attribuant à *lekallē* et à *leḥaṭem* le sens de « consommer l'infidélité et de combler la mesure du péché. » Reuss (p. 265) se montre ici sous un rapport plus raisonnable, quoiqu'il mêle à son commentaire une opinion qui ne repose sur rien et qu'il se contredise. Il traduit d'abord ainsi : « Pour enfermer le crime et pour sceller les péchés, et pour expier l'iniquité. » Puis, il ajoute en note : « *Enfermer* le crime et *sceller* le péché, cela doit signifier le faire cesser (c'est très bien dit ; mais il n'en est pas de même de ce qui suit), en d'autres termes : jusqu'à ce que la persécution païenne arrive à son terme, comme Jérémie l'avait prédit. Les rabbins, cependant, en mettant les voyelles, ont exprimé le sens : pour accomplir et compléter le péché, etc., ce qui signifie pour qu'il arrive à son comble » (ch. VIII, 23). Nous avons vu (p 839) que des rabbins traduisaient autrement, et nous venons de constater que le sens de « faire cesser, détruire, » doit être maintenu. Quant à ce que dit Reuss de « la persécution païenne » prédite « par Jérémie, » ce sont des divagations dont il n'est pas possible de trouver la moindre trace dans la prière de Daniel ou dans le message de l'Ange.

8 *Pour amener Justice éternelle*, Justice des siècles, *ẓēdēk ḥolamîm* : Justice d'éternité (עוֹלָם, éternité). L'Ange précise encore plus, maintenant, le fait caractéristique que Dieu réservait aux hommes pour la fin des soixante-dix semaines, et il mentionne aussitôt l'Auteur de l'expiation du péché, l'avènement de Justice éternelle. A proprement parler, en effet, Justice éternelle

est le Messie lui même qui est appelé « Jéhovah notre Justice » par Jérémie (ch. XXIII, 6). C'est ce qui est très bien reconnu dans le *Bereschit Rabba* (au verset 18 du ch. XIV de la Genèse, où, à cette question : « Qu'est ce que la Justice des siècles? » il est répondu : « C'est le Roi-Messie. » La prédiction de l'avènement de cette Justice ou de ce Juste se trouve dans Isaïe (II, 5-8) : « Ma Justice (ou mon Juste : en prenant le concret pour l'abstrait) est proche... » La prophétie de l'Ange reproduit les oracles qui se rattachent au même objet en y ajoutant la fixation de l'époque de leur accomplissement. Saint Paul explique, du reste, divinement bien cette révélation, quand il dit : « C'est par lui (Dieu) que vous avez été établis en Jésus-Christ qui nous a été donné de Dieu pour être notre Sagesse, *notre Justice*, notre Sanctification et notre Rédemption (I Cor., I, 30) ; et ailleurs : « Il (Jésus-Christ) est entré dans le sanctuaire non avec le sang des boucs et des veaux, mais avec son propre sang, nous ayant acquis une rédemption éternelle » (Héb., IX, 12). Jésus-Christ est, en effet, la Justice essentielle, la source de toute justice, la cause et la règle de toute droiture. Ce divin Sauveur est le Juste éternel qui, nous unissant à lui, nous a établis dans un état de Justice éternelle (cfr. Isaïe, LIII, 2; LI, 6, 8). Il communique à ceux qui adhèrent et s'unissent à lui une sainteté non pas passagère et imparfaite, mais une sainteté consommée qui durera autant que le royaume messianique. Aussi, l'avènement de cette Justice éternelle, prédite par Isaïe (XLVI, 13; LVI, 6), a-t-il été regardé comme la caractéristique du royaume du Messie. Cette Justice qui nous sera communiquée sera éternelle, parce que le royaume messianique durera toujours (cfr. Dan., II, 44: VII, 14, 18, 17; Isaïe, LI, 5, 8 ; Luc, I, 33). Elle portera le sceau d'immutabilité et de perpétuité, en opposition avec la justice passagère et transitoire de l'ancienne alliance. Ainsi, sous un rapport, le mot *ẑĕdĕq* désigne la grâce par laquelle nous sommes rendus participants de la Justice éternelle, une communication de l'acte par lequel le Messie a satisfait à la justice divine, a expié les crimes de l'humanité et nous a ainsi obtenu l'état de justice éternelle ou le salut éternel. C'est ce don caractéristique des temps messianiques qu'Isaïe avait prédit en disant du Messie : *Justificabit ipse multos* (ch. LIII, 11).

Noms divers du Messie dépourvus d'article : coup d'œil sur l'onomatologie christologique des écrivains sacrés et de Daniel en particulier. — Ainsi que nous venons de le voir, l'expression « Justice éternelle » était un des noms dont se ser-

vaient les Juifs pour désigner le Messie. Il est bon de remarquer que souvent les noms qu'on lui donnait étaient regardés comme des noms propres; traités comme tels, ils étaient employés sans article. Cette manière de désigner le Sauveur par une expression, en apparence indéterminée, était très commune chez le peuple élu. Ces noms messianiques n'avaient pas, dès lors, pour ce peuple un sens indéfini : ils exprimaient au contraire que des attributs de celui qu'ils attendaient étaient de la sorte élevés à la plus haute puissance. C'est ainsi que le Messie avait été indiqué sous le nom de *Schiloh* : « Jusqu'à ce que vienne *šiloh* » (Genes., XLIX, 10); et les Targum expliquent ce nom par : « Jusqu'à la venue de Messie » (*Mešiḥa'*) ou : « Jusqu'au temps de la venue de Roi-Messie » (sans article). Dans le Deutéronome (ch. XVIII, 15, 18), il est dit que « le Seigneur suscitera Prophète, » (נָבִיא), c'est-à-dire « le Prophète par excellence, κατ' ἐξοχήν, ou le Messie comme l'a entendu la tradition juive (cfr. Is., XLIX, L et LXI). C'est en reportant leur esprit sur ce Prophète que, à la vue des miracles de Jésus, les foules étonnées s'écriaient : « Celui-ci est véritablement le Prophète (ὁ προφήτης. — Jean, VI, 14), et cette désignation s'appliquait au Messie, comme le prouve la suite du verset : « Il est véritablement le Prophète qui doit venir dans le monde » (ὁ προφήτης, ὁ ἐρχόμενος ἐις τὸν κόσμον). Le Messie est aussi désigné par les expressions « Ange de Jéhovah » (*mal'ak Yehóvah*. — Genes., XXII, 11, etc.), « Ange de la Face » (Is., LXIII, 9), « Ange de l'alliance » (Mal., III, 1), *Mĕlĕk* ou Roi (Ps. XLIV, 1; LXXI, 1), « Saint d'Israël » (Is., XLIX, 7). Admirable, Conseiller, Dieu, Héros, Père ou Possesseur de l'éternité, Prince de la paix » (*Is.*, IX, 5). Zacharie (III, 8; VI, 12) de son côté désigne le Messie par l'expression « Orient » (*żĕmaḥ*, qui signifie aussi « Rejeton ») et Job espérait en lui en l'appelant son *Go'ēl* (Rédempteur. — XIX, 25). Il faut accepter ce langage et comprendre que ces expressions dépourvues d'article ont néanmoins une signification relevée et parfaitement définie. Vouloir, à tout prix, en dépouiller la vérité biblique, c'est se condamner à ne la jamais comprendre et à s'emprisonner dans un rationalisme vulgaire qui ne saisit que l'ombre et laisse le corps.

Nous remarquons donc aussi que Daniel emploie des expressions analogues qui se ditinguent également par l'omission de l'article. Sa théologie messianique ajoute quelques traits au tableau tracé par les autres prophètes. Constantin L'Empereur dit très justement en parlant de Daniel : *Varias etiam loquendi for-*

mulas non vulgares adhibet. Ainsi, il désigne le Messie par les expressions : Ange du Seigneur (III, 49), *Bar 'Elahin* ou Fils de Dieu (vs. 95), *Bar 'ĕnaš* ou Fils d'homme (VII, 13), Veillant (*ḥir*) et Saint (voy. p. 393-895, 302, 592, 806). Au verset que nous examinons, le prophète le présente comme « Justice éternelle» et comme « Saint des Saints. » Au verset 25, l'Être céleste apparaît comme « Oint (Messie)-Chef, » (*Mašiaḥ Nagid*) et au vs. 26, comme Messie et comme *Nagid Habbo'*. Ce sont là des noms propres employés, par suite, sans article. Les Targums disent aussi *Malka' Mešiḥa'* (Roi-Messie) et les protestants disent également Christ, sans article, parce que ce nom est alors considéré comme un nom propre. Il ne faut donc pas introduire l'adjectif indéfini *un* partout où manque l'article (voy. p. 175). Il faut tenir compte de l'observation que nous venons de faire. Il est vrai que Lengerke reproche à Daniel le manque de l'article, dans des cas où le doute n'est pas possible (*das Fehlen des Artikels, wenn keine Zweideutigkeit entstehen kann* (p. LX), et que Ewald (*Lehrb.* § 277) constate que « la brièveté artistique des écrivains modernes se fait remarquer d'une manière frappante dans l'omission de l'article. » Mais ces écrivains auraient dû comprendre que cette omission se justifie et que les critiques doivent en connaître le motif et en tenir compte.

h *Pour sceller Vision et Prophète.* Nous avons déjà expliqué le sens de *laḥtom* (infin. *hiphil*) de *ḥatam*, cacheter, sceller et métaphoriquement « finir, terminer. » Une prophétie arrivée à sa fin, à son terme, à son accomplissement, cesse d'être à l'état de simple prophétie ou de vision de l'avenir. Le verbe « sceller » indiquait ainsi que la prophétie était accomplie et que, de la sorte, la réalité de sa provenance surnaturelle était ratifiée, confirmée et authentiquée. Saint Jérôme a adopté ce sens : *Ut adimpleatur* (afin que soit remplie ou accomplie...). Ainsi notre texte indique que, à l'époque indiquée, l'ère des prophéties messianiques sera arrivée à son terme (cfr. Matth., VI, 17). Les promesses de Dieu relatives à l'avènement du Rédempteur seront accomplies. Ce passage n'indique pas qu'il n'y aura plus de prophètes et de visions aux temps du Messie (Siméon, Anne, etc. ; cfr. *Act.*, II, 17, 18). Nous apprenons seulement par cette révélation que lorsqu'il sera venu, il mettra fin au ministère prophétique de l'Ancien Testament : ce prophétisme aura atteint son but et sa mission sera devenue désormais inutile. Les sacrifices sans cesse renouvelés étaient une prédiction de tous les jours, les fêtes, les sabbats étaient une « vision et une prophétie »

dont le langage conduisait à la Victime sainte, au Pontife éternel de la nouvelle alliance.

L'expression *hazon venabi'* signifie « Vision (surnaturelle, prophétique) et Prophète. » Le singulier sans l'article indique que l'objet est considéré dans sa plus large universalité ; l'absence de l'article indique la généralisation de l'objet : « Les visions et prophètes. » Saint Jérôme a traduit : *visio* et *prophetia*, se contentant de donner le sens général ou peut-être parce qu'il a lu *nebou'ah* (נְבוּאָה, prophétie) au lieu de *nabi* (נָבִיא, prophète). Il s'agit, du reste, ici des visions et des prophéties qui se trouvent dans la Bible et en particulier des prophéties messianiques : le but de ces prophéties sera atteint dans le temps du Rédempteur. Il est donc étrange de voir Rosenmüller déclarer que *ad absignandum visionem, s. oraculum et prophetam*, signifie *ut adimpleatur Jeremiæ prophetia* de *exilii fine*. Pour donner à cette interprétation un semblant de preuve, il se contente de rappeler que Daniel a consulté les écrits de Jérémie : *Intelligitur Jeremiæ vaticinium de septuaginta exilii annis* XXV, 11, 12, XXIX, 10., *quod Daniel se legisse dicit supra Vs.* 2. Mais Daniel a-t-il fait, dans sa prière, allusion à cette prophétie ? L'Ange indique-t-il de quelque façon qu'il va expliquer la prophétie de Jérémie? Aucunement : ni l'Ange ni le prophète n'en disent le moindre mot. Rosenmüller se voit, d'ailleurs, forcé de reconnaître que, dans ce cas, il aurait fallu un article : *Quum de certo quodam vaticinio hic sit sermo scribi debuit præmisso articulo.* En effet, le texte devrait porter *hahazon vehannebi'*. Or, l'article ne s'y trouve pas et, dès lors, il faut conclure que l'Ange n'a pas en vue cette prophétie particulière de Jérémie. Mais Rosenmüller a une façon très cavalière de s'en tirer ; il lui suffit de dire que les Hébreux de la dernière période négligent fréquemment les règles de la grammaire : *Sed seriores Hebræos leges grammaticas haud raro negligere constat.* Le lecteur jugera s'il est permis de traiter avec cette légèreté une question aussi grave. Lengerke lui-même qui ne voit, d'ailleurs, ici qu'une explication de la prophétie de Jérémie, est plus sérieux au sujet de ce membre de phrase ; et il repousse l'assertion de Rosenmüller. Il reconnaît que, dans ce passage, *hazon* ne signifie aucune prophétie en particulier et est seulement un abstrait qui a le sens de « révélation, prophétie, » et qui n'ayant pas de pluriel, est employé pour דברים (paroles : הזון *ist hier keine einzelne Weissagung... sondern est ist abstractum... für Offenbarung, Weissagung.....* De son côté, Stuart qui n'est pas non plus suspect d'une exégèse

favorable à la thèse messianique au sujet des soixante-dix semaines d'années, rejette également l'interprétation de Wieseler d'après laquelle la vision qui sera scellée est seulement celle de Jérémie (XXV, 2) ; et il ajoute que cette interprétation est « manifestement à côté du but de ce passage, dont l'objet a une étendue beaucoup plus grande » (palpably aside from the scope of the passage, which is of an extent much wider). Il ajoute que cette manière de voir implique un renversement de choses, car ce qui est raconté ici doit *suivre* les soixante-dix semaines, tandis que le retour de la captivité les a précédées ; et ne pouvant approuver la fiction de Wieseler qui transforme les soixante-dix semaines en semaines de jours, il termine en disant que « cette exégèse peut passer pour *nouvelle*, mais difficilement pour une exégèse *vraie*. » (1). Il suffit, d'ailleurs, de s'en tenir aux règles de la grammaire et de ne pas recourir à des incorrections ou à des exceptions que rien ne motive. Les expressions du texte offrent à dessein un sens indéfini, général : elles ne doivent pas, dès lors, être limitées à plaisir. Il n'est pas possible d'admettre qu'il soit question ici d'une vision particulière. Jésus visait ces prophéties lorsqu'il a dit : « Tous les prophètes et la Loi ont prophétisé jusqu'à Jean » (Math. XI, 13). Ce sont ces prophéties, qui, d'après la révélation de Gabriel, seront scellées, accomplies, confirmées. Or, nous savons, d'ailleurs, que le Messie était le grand objet des visions et des prophéties : le Messie est l'objet et la fin de toutes les prophéties ; elles ont toutes un regard, une intention directe ou indirecte vers lui : *Finis Legis Christus ad justitiam omni credenti* (Rom. X, 4) ; c'est dans le Christ que les prophéties devaient êtres accomplies ; c'est lui qui devait y mettre le « sceau » en les accomplissant. C'est aussi ce que Jésus-Christ témoigne lui même en disant : « Ne pensez pas que je sois venu détruire la Loi et les Prophètes ; je ne suis pas venu les détruire, mais les accomplir » (Math., V, 17) et ailleurs (Luc. XXIV, 44) : « Vous voyez ce que je vous avais dit lorsque j'étais encore avec vous, qu'il fallait

(1) Besides, this view of the matter would involve a ὕστερον πρότερον. All here related is to *follow* the 70 weeks ; but the return from the captivity did not follow them. It occurred while they were *in transitu*, and during the early part of them. Wieseler escapes from this, only by making the 70 weeks, in the verse before us, to mean merely 70 *weeks of days*, which passed away before the proclamation of Cyrus in Ezra i. ; a *new* exegesis, I admit, but hardly a *true* one.

que tout ce qui a été écrit de moi dans la Loi de Moïse, dans les Prophètes et dans les Psaumes fut accompli. » Tertullien expose très bien, en ces termes, comment notre passage a pu dire justement que Vision et Prophète seraient scellés : « Quid est quod dicit signari Visum et Prophetiam, quoniam omnes Prophetæ nunciabant de ipso quod esset venturus et pati haberet : igitur quoniam adimpleta est Prophetia per adventum ejus, propterea signari Visionem et Prophetiam dicebat, quoniam ipse est signaculum omnium Prophetarum adimplens omnia quæ retrò de eo Prophetæ nunciaverant. Post enim adventum Christi et passionem ipsius, jam non visio neque Prophetes est qui Christum nuntiet venturum. Denique hoc si non ita est, exhibeant Iudæi Prophetarum post Christum aliqua volumina, etc. (*Contra Judæos*). Tout cela est fort clair. Reuss a cependant trouvé moyen de s'y embrouiller, en traduisant « sceller » par « cacher » : Sceller la vision, dit-il, signifiera qu'elle restera cachée, inconnue jusqu'au jour de l'accomplissement (ch. XII, 4, 9), par conséquent, en appliquant le même terme au prophète ou à la prophétie (en général), on a voulu dire qu'il n'y aura plus de révélation ultérieure, relativement à ces mêmes faits. D'autres cependant veulent prendre le mot sceller dans le sens de ratifier (p. 265). Il est bon de reconnaître d'abord que ce critique a dit, quelques lignes plus haut : « *Enfermer* le crime et *sceller* le péché, c'est le faire cesser. » On peut se demander ensuite pourquoi il dit ceci : « Sceller » la vision signifiera qu'elle restera cachée. D'après cette manière de traduire, l'expression sceller la paix entre deux peuples signifiera qu'on a caché la paix, le traité de paix ou ces peuples eux-mêmes.

Et pour oindre Saint des Saints. L'expression לִמְשֹׁחַ offre un infinitif *kal* de מָשַׁח, il a enduit, graissé, oint, sacré. L'onction dont il s'agit ne saurait être entendue littéralement. Il faut prendre le mot du texte dans un sens figuré. On sait que, dans de nombreux passages, l'action d'oindre est envisagée métaphoriquement. L'huile de l'onction était le symbole de l'Esprit de Dieu, de ses opérations, de sa pénétration dans les âmes et de ses dons. L'onction devint le symbole d'une communication de l'Esprit de Dieu (Ps. XLV, 8) et indiqua la sanctification (Exode, XXX, 22-29 ; XL, 1-16 : I, Sam., X, 1 et ss. ; XVI, 13, 14 ; saint Jac., V, 14). L'onction s'appliquait aux rois et aux prêtres. Elle était aussi conférée à certaines choses, et dans ce cas, elle indiquait une consécration de ces choses à Dieu. Ainsi, le tabernacle fut oint, au moment de sa consécration, avec de

l'huile (l'huile de l'onction de sainteté), dont la composition est décrite au ch. XXX de l'Exode.

Saint des Saints. L'expression *qodeš qodašim* (קֹדֶשׁ קָדָשִׁים) signifie Saint des Saints. Mais il convient de l'examiner plus avant et de la comprendre. L'hébreu ponctué lit *qodēš qodašîm*, que l'on croit devoir traduire par *sanctum sanctorum* (le sanctuaire), tandis que saint Jérôme aurait lu *Qadoš Qedošîm* qu'il a traduit par *sanctus sanctorum*. Mais quelle qu'en soit la ponctuation, cette expression n'en indique pas moins le Messie, comme les rabbins eux-mêmes l'ont reconnu. *Qodēš* signifie « sainteté » et, pris adjectivement, ce mot a le sens de « saint. » Il se rapporte tantôt à une personne et tantôt à un lieu (le tabernacle, le sanctuaire) ou à une chose consacrée à Dieu (terre de sainteté ou terre sainte, montagne de sainteté, c'est-à-dire consacré à Dieu, etc.). On ne peut soutenir que ce mot ne s'applique qu'aux choses, car on le trouve employé dans les locutions suivantes : *rûaḥ qodšeka* (ton saint esprit. — Ps., LI, 13), *rûaḥ qodšô* (l'esprit de son saint. — Is., LXIII, 10, 11). Gesenius reconnaît aussi que ce mot : tribuitur omnibus, quæ quocunque modo Dei sint... metaph. de nobilioribus populi (*sarēy qodēš*, principes sacri), de sacerdotibus nobilioribus. Le peuple d'Israël est aussi appelé *ḥam qodēš* (peuple saint). *Qadoš*, d'autre part, est un adjectif qui signifie « saint. » Cette épithète est attribuée à Dieu (Ps., XXII, 4; Is., VI, 3). Dans le livre de Job (VI, 10), Dieu est appelé קָדוֹשׁ (κατ' ἐξοχήν). On dit que cette appellation est pour הַקָּדוֹשׁ ; mais nous croyons plutôt que l'article est omis parce que *Qadoš* est ici employé comme nom propre (cfr. Is., XL, 25). Jéhovah se donne lui-même le nom de *Qadoš Išraēl* (Lév., XI, 44, 45 ; XIX, 2 ; XX, 7, 26 ; XXI, 8 ; Is., XLIX, 7 : « Car je suis Jéhovah, ton Dieu, (le) Saint d'Israël, ton Libérateur »). Le pluriel *Qedošîm* se dit aussi de Jéhovah (Osée, XII, 1 ; Prov., IX, 10 ; XXX, 3 ; Josué : « Parce que *'Elohîm Qedosîm Luî* »). C'est, en effet, un des noms divins ; et il est au pluriel, comme *'Elohîm*, pour des raisons dogmatiques, que les Juifs ont remplacé par des fantaisies grammaticales : on n'a voulu voir dans *Qedošîm* qu'un *plurale majestatis* qui se traduisait au singulier par *sanctissimus*. Il est vrai que le pluriel de quelques noms divins a amené, chez les Hébreux, un emploi du pluriel comme forme superlative (cfr. *šîr hašširîm* = *Canticum canticorum*, cantique par excellence ; *vanitas vanitatûm*, extrême vanité). On a pu ainsi traduire *Qodeš Qodašim* (saint des saints) par « Très saint » et se servir de ce superlatif pour indiquer Celui qui possède la sainteté par es-

sence et auquel cet attribut convient κατ' ἐξοχήν. Mais Daniel nous a déjà indiqué ce que nous devons entendre par les expressions *Qadoš* et *Qadošîm*, et il faut avoir égard à la manière d'écrire d'un auteur pour le bien comprendre. Il nous a déjà parlé des *'Elahîn Saints* (voy. p. 382, 383) et nous avons pu constater qu'il admet une pluralité de Faces ou de Personnes divines connues sous le nom d' *'Elahîn* (p. 302 et ss.). Au ch. VIII, 13, il nous a montré deux personnes divines désignées l'une et l'autre par le nom de *Qadoš* (Saint. — Voy. p. 806). Nous voyons ainsi que le contexte et la langue de Daniel donne à l'expression *Qodeš Qodašîm* des nuances importantes qu'il faut mettre à profit. Cette expression signifie, en effet, très bien « Saint des Saints (*'Elohîm*). » On comprend alors comment Aaron a pu être appelé *Qodeš Qodašîm* (I, Parol., XVIII, 13). Il était ainsi désigné, non pas comme « très saint, » ainsi qu'on l'a supposé, mais comme « le saint, l'oint, le consacré des Saints. » C'est d'après cette même manière de voir, que doit s'interpréter l'expression « saint de Jéhovah » (*qodeš Yehovah*) pour désigner un objet consacré à l'Eternel : le génitif est ici employé pour le datif (*la-Yehovah.* — Cfr. Lév., XIX, 8 ; Exod., XXXIII, 36 ; XXXIX, 30). Il en est de même de l'expression *kelēy qodēš ha'Elohîm* (« vases sacrés de Dieu. » — Paral., XXII, 19). C'est aussi ce sens qu'il faut donner au mot *qodašîm* dans l'expression קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים, par laquelle on désignait le Saint des Saints, le lieu du Temple où se trouvait l'arche. Cet endroit était le lieu des Saints, des *'Elohîm*, le lieu qui était sanctifié par leur présence. Ainsi, l'expression *Qodeš Qodašîm* se rend très bien par « Saint des Saints » et désigne admirablement le personnage central, celui que tout le livre met en lumière ; le « Saint » qui vient d'être mentionné comme étant la « Justice éternelle, » et qui va être désigné au verset suivant par le nom de Messie ou Oint.

Les versions grecques rapportent cette expression au Messie. Les LXX traduisent : καὶ εὐφράναι ἅγιον ἁγίων (et pour réjouir Saint des Saints) et Théodotion : καὶ τοῦ χρῖσαι ἅγιον ἁγίων (et pour oindre Saint de Saints) ; la Vulgate : *et ungatur Sanctus Sanctorum* (et que Saint des Saints soit oint). Il est possible que le traducteur alexandrin ait lu לשמח au lieu de למשח ; mais on a justement trouvé plus probable que, en employant le mot εὐφράναι (de εὐφραίνω, je réjouis), il avait en vue le ps. XLIV, 9 (*unxit te Deus, Deus tuus oleo lætitiæ*), où il est question d'oindre avec de l'huile un roi que la paraphrase chaldaïque, saint Paul (Héb., I, 8, 9) et des rabbins (Kimchi, etc.) reconnaissent être le Messie.

Cette expression des LXX donne donc lieu tout naturellement de constater, dans cette version, une explication messianique de notre passage de Daniel. Il est à remarquer, d'ailleurs, que les traducteurs grecs ne rapportent pas cette expression au « lieu très saint » du temple de Jérusalem ; car, lorsqu'il est question de ce lieu, ils traduisent par ἅγιον τῶν ἁγίων ou τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ou encore par τὸ ἅγιον του ἁγίου. Sans doute, ces versions expriment ici l'accusatif, sans article ; et on peut se demander s'il faut y voir τὸ ἁγιόν ou τὸν ἁγίον. Mais il est d'abord évident que les LXX ont en vue une personne, puisqu'ils ont traduit *velimšok* (*ut ungatur*) par εὐφράναι (*lætari*) qui, ne s'appliquant pas au Temple, ne peut convenir qu'à une personne. On sait, d'un autre côté, que le neutre ou l'abstrait est souvent employé pour le concret. Ainsi, dans saint Luc (I, 35) nous lisons : *Quod nascetur* (*natum* ; τὸ γεννόμενον) *ex te Sanctum* (Ἅγιον) *vocabitur*. Le contexte indique parfaitement, dans l'Evangile comme dans Daniel, qu'il s'agit d'une personne, de l'Etre saint. En traduisant, du reste, notre texte par : *ut ungatur Sanctum Sanctorum*, dès lors qu'il ne peut être ici question du sanctuaire ou du Temple, nous ne pourrions voir dans ce « Saint » que l'Oint dont il va être question au verset 25. Mais il n'est pas nécessaire de supposer que les traducteurs grecs ont regardé le mot hébreu comme exprimant le genre neutre : leurs versions expriment très bien un accusatif masculin. Saint Jérôme et l'auteur de l'*Itala* ont donc été autorisés par ces versions, par le texte et par la tradition hébraïque de leur temps, à traduire par le masculin : *ut ungatur Sanctus Sanctorum*. Le P. Corbuy, supposant à tort que l'expression hébraïque ne s'applique qu'aux choses, n'est donc pas fondé à désapprouver La Vulgate (*sanctus sanctorum*) et à introduire ici un nominatif neutre : Forma hic adhibita abstracta est et de *rebus* sanctis adhibetur. Ideo vertendum est *sanctum* sanctorum neutro genere et quidem absque subaudito articulo (*Spicileg. dogmatico-biblicum*, I, p. 479). Il n'est pas vrai que l'Ange ne parle que d'une chose très sainte. Du reste, le savant exégète corrige lui-même ce qu'il vient de dire en ajoutant : Iis tamen verbis metonymice etiam persona designari ab hebraismo minime abhorret. Et il s'appuie sur l'exemple très concluant de I, Paral., XXXIII, 13. Ce passage montre, en effet, que *qodeš qodašîm* se rapporte aussi quelquefois aux personnes directement, et sans recourir à une métonymie, et que rien ne s'oppose à ce qu'il soit appliqué au Messie, dans le sens que nous avons indiqué. Il est d'ailleurs évident qu'en prenant l'abstrait (sainteté

des saintetés) pour le concret, on arrive au même résultat, que Vorstius exprime en ces termes : Sic et Daniel, IX, 24, ipse Messias dicitur *qodeš qodašim* (*De Hebraismis Novi Test.*, *Comment.*, p. 237).

La version syriaque indique aussi, d'une façon très nette, le même sentiment en traduisant comme il suit : « Jusqu'au Messie, le Saint des Saints. » Le traducteur a sans doute lu וְלִמְשִׁיחָא. Mais le verbe du texte que l'on traduit par « oindre » pourrait parfaitement être rendu par *pour messifier* le Saint des Saints. On entend, en effet, par « l'onction, » la consécration du Christ par le Saint-Esprit (Isaïe, LXI, 1 ; Actes X, 38 ; IV, 18) et c'est parce qu'il est un Saint des Saints que, dans le Nouveau Testament, Jésus-Christ est nommé ὁ Ἅγιος (Act., III, 14 ; IV, 30 ; Apoc., III, 7 ; I Jean, II, 20 ; Hébr., VII, 26).

Les commentateurs juifs ont aussi regardé l'expression *Qodeš Qodašim* comme désignant le Messie. Aben-Esra dit expressément : « Parce que les Israélites sont généralement appelés saints ; à cause de cela, le Messie qui sera plus saint que tous les Israélites est appelé Saint des Saints » (לכן נקרא המשיח שיהיה קדוש מכל ישראל קדש קדשים). Abravanel est du même avis Le rabbin Moïse *ben Naḥman* reproduit aussi, en ces termes, la tradition juive à ce sujet : « Le Saint des Saints est le Messie sanctifié des fils de David » (קדש קדשים הוא משיח המקדש מבני דוד). Il est inutile d'ajouter que les Pères, les exégètes catholiques, comme aussi les protestants repectueux de la Bible, ont maintenu cette interprétation textuelle et traditionnelle. Contentons-nous de citer ce passage du commentaire de saint Hippolyte : « Il n'y a d'autre Saint des Saints que l'unique Fils de Dieu » (ἅγιος δὲ ἁγίων οὐδείς, εἰ μὴ μόνος ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ) qui, lorsqu'il s'est manifesté, leur a dit : « L'Esprit de Dieu est sur moi, c'est pourquoi il m'a oint » (*Explic. de visions de Daniel*, etc., XVII).

Le Saint des Saints n'est pas le Sanctuaire et cette expression ne doit s'entendre ni du second Temple ni de l'autel des holocaustes profané par Antiochus Epiphane. — Il est vrai que pour ne pas reconnaître que par le « le Saint des Saints » il faut ici entendre le Messie, divers critiques objectent que l'expression *Qodēš Qodašim* signifie le lieu « très saint » du temple, le sanctuaire. On prétend que cette expression n'est jamais appliquée aux personnes, mais uniquement aux choses et que, dès lors, les traductions anciennes et l'interprétation traditionnelle qui appliquent cette expression au

Messie lui-même ne peut être maintenue. Ainsi Lengerke n'a qu'un mot à dire pour les renverser. « Cette exposition, dit-il, est inadmissible car jamais *qodeš qodašim* n'est employé pour des personnes (*Diese Erklärung ist schon desshalb unstatthaft, weil* ק׳ק׳ *niemals von Personen gebraucht wird.* Stuart répète tout simplement cette assertion (*The phrase never designates* PERSON.). Keil est du même avis. Hitzig dit que « *qodeš* est un nom de choses » (ein sachliches Wort) : et, avec Wieseler, il veut qu'il s'agisse ici de l'autel des holocaustes. Nous avons vu le contraire et nous savons qu'Aaron est dit « consacré Saint des Saints. » Le verset 25, qui va nous montrer l'*Oint* ou le Messie, fait voir parfaitement que l'onction du verset 24 ne s'applique pas à une chose inanimée.

Ces critiques disent, du reste, que l'expression de notre texte ne désigne pas des personnes, parce que, lorsqu'elle en désigne, ils ont recours à des hypothèses grammaticales que rien ne justifie. D'un autre côté, on n'a pas songé à tenir compte de la langue dogmatique de Daniel : nous avons vu que *qadoš* et *qedošim* et nous pouvons dire aussi *qodašim* (au pluriel) désignent Dieu.

En soutenant que cette expression ne désigne jamais des personnes, certains critiques ont surtout pour but de lui donner le sens de « sanctuaire. » Mais ils auraient dû voir que, dans ce cas, il aurait fallu *qodēš haqqodašim* (Exod., XXVI, 33, etc.). Pour désigner le sanctuaire, on n'emploie jamais cette expression sans y introduire l'article. Il est vrai que Daniel omet l'article devant « Justice éternelle » parce qu'il en fait un nom propre, et devant « Vision et Prophète, » expression qui comprend l'idée générale du prophétisme. Il omet aussi l'article en dédésignant « Saint des Saints, » parce que c'est pour lui un nom propre comme le sera le mot *Mašiaḥ*, au verset suivant. S'il avait voulu désigner le sanctuaire du Temple, Daniel ne se serait pas éloigné du langage des écrivains sacrés, et il n'aurait pas abandonné la formule habituelle. Telle qu'elle est employée ici, l'expression de Daniel ne pouvait pas indiquer pour un juif le Sanctuaire ou la partie la plus secrète et la plus vénérée du Temple. C'est ce que l'abbé Lamy montre très bien dans le passage suivant à propos de *qodēš qodašim*. « L'expression hébraïque employée ici, ne désigne nulle part la partie du tabernacle ou du temple appelée « le Saint des Saints. » J'ai examiné attentivement tous les passages de l'ancien Testament où cette enpression se trouve : nulle part elle ne désigne le sanctuaire du temple. Le lecteur pourra s'en convaincre, en lisant dans le

texte hébreu les passages que j'indique en note (1). Ce sont les seuls où j'aie rencontré ces mots. Dans ces passages, l'expression hébraïque vaut notre superlatif « très saint » (2). Lorsqu'on veut désigner la partie du temple appelée « le saint des saints, » on ajoute en hébreu l'article devant le second mot. Ainsi, l'expression hébraïque « pour oindre saint des saints, » signifie « pour oindre le très saint » ou « pour oindre ce qui est très saint. » De quelque façon qu'on l'entende, on ne peut appliquer cette expression qu'au Messie, dont il est immédiatement question, et qui est « l'oint du Seigneur » par excellence. La Vulgate a donc rendu le sens exactement en mettant : « Ungatur sanctus sanctorum » (*Controverse*, an. 1887, p. 217).

Cette observation est tellement vraie que Lengerke lui-même se voit contraint de reconnaître que l'expression *qodēš qodašîm* de notre passage peut signifier « un très saint, » mais jamais « le saint des saints du temple. » (bedeutet *ein Allerheiligstes*, niemals das Allerheiligste des Tempels), qui est, au contraire, toujours déterminé par l'article (durch den Artikel bestimmt). Mais ce critique qui traduit *qodēš qodašîm* par « un très saint, » croit pouvoir repousser l'interprétation messianique de ce terme, en disant — sans jamais le prouver — qu'il n'est jamais employé pour désigner des personnes (weil niemals ק׳ק׳ von Personen gebraucht wird). Il ne s'appuie, en effet, que sur un passage d'Ezéchiel mal traduit et mal compris pour prétendre que le « très saint signifie le Temple tout entier. » (Unter q. q. *ein Allerheiligstes* ist aber der ganze Tempel selbst gemeint, nach Ez., 48, 3) Mais Ezéchiel dit simplement : « Et dans cette place sera le temple saint ou sanctifié des saints » (*hammuqdaš qodēš qodašîm*) ; » il ne dit pas comme le lui fait dire la Vulgate : *Templum sanctumque sanctorum* (le temple *et le* saint des saints), mais : « le temple saint ou sacré des Saints. » C'est ainsi que le verset suivant commence par le mot *qodēš* avec le sens de « étant sanctifié » (ce qui sera sanctifié de ce pays sera

(1) « Voir *Exod.*, XXIX, 37 ; XXX, 10, 16. *Lev.*, II, 3. 10 ; VI, 25 ; VII, 1, 6 ; X, 12, 17 ; XIV, 13 ; XXVII, 28. *Num.*, IV, 4 ; XVIII, 9. II *Par.*, XXIII, 13 ; *Ezéch.*, XLII, 12 ; XLV, 3 ; XLVIII, 12. »

(2) « Ainsi *Exod.*, XXIX, 37 : « *Pendant sept jours vous expierez l'autel et vous le sanctifierez, et l'autel sera* TRÈS SAINT קדש קדשים ; *Exod.*, XXX, 10, 16. « *L'autel sera très saint pour le Seigneur.* » *Ce qui restera du sacrifice sera* SAINTS DES SAINTS *des oblations du Seigneur*, c'est-à-dire sera très saint. » Nous avons vu que cette expression a aussi un autre sens.

pour les prêtres...). Ainsi les critiques ne sont pas fondés à prétendre que l'expression *qodēš qodašim* signifie le Temple ou le sanctuaire. Il ne saurait donc être question, dans notre verset 24, du sanctuaire de Jérusalem, parce que l'article manque et qu'il n'est jamais omis lorsqu'il désigne ce sanctuaire.

Les rationalistes ne peuvent donc prétendre que l'onction dont il s'agit, indique tout simplement le rétablissement du culte mosaïque, au retour de l'exil ; et que le « Saint des Saints » est l'autel que Zorobabel et Josué élevèrent avant que le Temple fut bâti (Esdr. III, 2). Pour prouver cette assertion, Wieseler se contente de dire que, dans l'Exode (XXIX, 37 ; XXX, 29), cette expression désigne un autel. Cela lui suffit pour admettre que le sens général du verset est que Dieu fera grâce à la ville et au peuple ; que la prophétie de Jerémie s'accomplira et qu'un autel sera consacré (*Die* 70 *Wochen*, p. 18).

D'autres adversaires de l'interprétation messianique (Bertholdt Rosenmüller, Rösch, Hitzig, Kranichfeld, etc.) ne sont pas plus fondés à soutenir que l'onction désigne la consécration de l'autel des holocautes après la profanation du temple sous Antiochus Epiphane. Ce sont là des affirmations purement gratuites. On dit, par exemple, avec Rosenmüller : « Et ad ungendum sanctum sanctorum, i. e. ad inaugurandum Templum et restituendum sacrum cultum. » Puis, la preuve de cette assertion n'est pas difficile à confectionner. On se contente de dire : *qodēš qodašim. id est res omnium sanctissima* désigne les objets sacrés, l'autel, le temple, les mets que les sacrificateurs seuls pouvaient manger; donc, dans ce passage, cette expression signifie la purification du Temple et le rétablissement du culte qui eut lieu sous Antiochus (I. Macc., IV, 41 et ss. ; II, Macc., X, 1 et ss.). Kuenen, de son côté, commente aussi l'expreseion « Saint des Saints » : « Probablement l'autel des holocaustes profané par Antiochus Epiphane ; il faut le oindre de nouveau afin de le purifier et de l'approprier au service de Jéhovah. Comp., ch. VII : 14 » (p. 541). Reuss n'a aucun doute à ce sujet : « *L'onction* du saint des saints, c'est la purification de l'autel et du temple, opérée par Judas Maqqabî (I, Mach., IV, 54 et ss.). Le grand autel des holocautes est appelé le Saint des Saints dans la loi même (Exod., XXXIX, 37, etc.) comme ici » (p. 266). Cependant — nous l'avons vu — il n'est pas vrai que *qodēš qodašim*, sans article, ait la signification que ces critiques lui dondonnent ; et puis, la prophetie du ch. IX ne se rapporte ni à Antiochus ni à son époque : on n'y trouve pas un mot qui le

vise ; il n'y est pas du tout question de lui. D'un autre côté, Kuenen se trompe en disant qu'il faudra oindre de nouveau (l'autel des holocautes) pour le purifier. Les faits sont contraires à cette interprétation : les récits des cérémonies de la réédification de l'autel des holocautes, sous les Machabées, ne mentionnent aucune onction. Ni le second Temple ni l'autel des holocautes souillé par les païens n'ont été oints. Il manquait une chose essentielle pour des onctions de ce genre, savoir : l'huile sacrée que Dieu avait fait composer par Moïse. Cette huile est une des cinq choses qui, d'après les rabbins, manquèrent au second temple. Ce n'est donc ni du second temple ni de l'autel des holocaustes que parle l'Ange, quand il dit que « Saint des Saints sera oint. » Ce serait, d'ailleurs, inutilement qu'on donnerait, avec Rosenmüller, dont nous venons de citer le passage, au verbe « oindre » le sens de « restaurer, inaugurer. » Assez d'autres preuves, fournies par le texte et en particulier les dates indiquées au verset suivant, rendent les rapprochements, imaginés par les rationalistes, tout à fait impossibles.

Relativement, du reste, à l'opinion de ces critiques qui croient que l'onction a pour objet la purification de l'autel sous les Machabées, Lengerke trouve, avec raison, que le prophète se place ici déjà dans la période qui survient après la mort d'Antiochus et qu'il parle du temps messianique (*Der Prophet stellt sich hier ja schon in die Zeit über den Tod des Antiochus hinaus und redet von der messianischen Zeit*). D'où il suit que l'onction, dont il s'agit ne saurait être celle de la purification du Temple, par Judas Machabée, puisque cette cérémonie eut lieu avant la mort d'Antiochus. Lengerke remarque aussi très justement que « ce passage a seulement en vue des bénédictions spirituelles et qu'on ne saurait, dès lors, l'entendre de la consécration extérieure du Temple » (auch kann hier, wo nur von geistigen Gnadengaben die Rede ist, nicht die äussere Einweihung des Tempels verstanden werden).

En adoptant avec Ch. B. Michaelis et Hævernick le sens de « sanctuaire, » on pourrait, il est vrai, y trouver une expression messianique conforme à l'ensemble de la Prophétie. Prenant *qodēš qodašim* dans un sens spirituel et métaphorique, ces critiques en appellent à Isaïe (VIII, 14) et à Ezéchiel (XI, 16), c'est-à-dire à des passages où Jéhovah est nommé מִקְדָּשׁ (sanctuaire : il sera pour le peuple un sanctuaire), et au passage de l'Evangile (Luc, I, 35) où Jésus-Christ est appelé « le naissant saint » (ἅγιον), comme aussi au texte où il se compare lui-même

au Temple (ναός). Hengstenberg, Keil, Kliefoth y voient une allusion à un nouveau saint des saints, dans lequel se produira un nouveau culte ; ce nouveau sanctuaire serait en un mot l'Eglise chrétienne, le corps spirituel du Messie, le temple vivant de la nouvelle alliance (voy. II Cor. VI, 16 ; Ephés. II, 20 22), le temple décrit par saint Jean : « C'est ici le tabernacle de Dieu avec les hommes » (Apoc., XXI, 3). Ce Temple spirituel de Dieu est en opposition avec « le sanctuaire » mentionné par Daniel au verset 17 : il s'agit d'*un* saint des saints nouveau. En résumé, d'après cette interprétation, l'onction du saints des saints aurait trait au Messie et à l'Eglise de la nouvelle alliance à l'édifice spirituel dont les saints sont les pierres vivantes et dans lequel se réalise la véritable habitation de Dieu parmi les hommes.

Mais quoique le nom de « sanctuaire » puisse très bien désigner le Sauveur lui-même, dans lequel la divinité devait résider dans toute sa plénitude, et que, dès lors, de quelque façon que l'on s'y prenne, le sens du verset est foncièrement messianique, il faut tenir pour certain que le Saint des Saints est l'Oint lui-même, celui qui va être appelé *Oint* ou Messie ; car, comme le remarque très bien Auberlen, « tout le contexte nous engage à reporter ce Saint des Saints au Messie, et il y a certainement dans le mot מְשֹׁחַ une allusion au מָשִׁיחַ des versets 25 et 26. »

En terminant cette étude, nous croyons qu'il ne sera pas inutile de montrer comment le rabbin Cahen, ne consultant ni le texte ni les traditions de sa nation, a exposé naguère ce passage : « *Saint des Saints* : se dit de la partie du temple accessible seulement au grand pontife une fois par an, voy. Lévit, ch. 16, et se dit aussi du temple en général ; voy. Ezéch., 45, 3. » Puis il continue comme suit : « Ainsi, *Dieu oindra le Saint des Saints*, que les théologiens chrétiens ont expliqué à leur manière, signifie, Dieu consacrera par son esprit le temple que les païens avaient criminellement profané. Selon Saadia ולמשח קדש קדשים se rapporte à Cyrus. Selon Le Biour ce verset est développé par les deux suivants, et le sens est qu'au bout de 490 ans (70 septaines), le péché et le crime disparaîtront par suite des malheurs et de l'exil ; puis viendra le bonheur, la justice éternelle, l'accomplissement, la fin des prophéties ; le Saint des Saints sera oint ce qui n'a pas eu lieu au second temple » (*La Bible*, etc., trad. de Dan., ch. IX, 24). Nous n'ajouterons que quelques courtes remarques : 1° les « Théologiens chrétiens, » n'ont pas

interprété le texte à leur manière, mais « à la manière juive, » et d'après le texte et le contexte ; 2° Cahen ne s'appuie sur rien pour établir que l'onction dont il s'agit « signifie que Dieu consacrera par son esprit le temple profané » sous Antiochus ; 3° Saadia n'a pas tenu compte de la durée des soixante-dix semaines d'années, exprimée dans le texte ; et, dans tous les cas, il contredit l'affirmation du rabbin moderne, au sujet de la « profanation du temple avec les païens, » puisque cette profanation n'arriva que plus de trois cents ans après Cyrus ; 4° *Le Biour*, composition du dix huitième siècle, due à la collaboration de plusieurs Juifs, dit, dans le résumé que nous donne Cahen de ce passage, des choses fort raisonnables ; mais il indique des effets, en omettant de parler de la Cause ou de Celui qui, nommé bientôt après Messie-Conducteur, expiera le péché et amènera, par sa présence, le règne de Justice éternelle.

25 Sache et comprends : [j]Depuis une émission d'une parole[k] pour relever et rebâtir Jérusalem[l] jusqu'à Christ-Chef[m] : sept semaines et soixante-deux semaines[n] : place et muraille seront relevées et rebâties[o], et dans l'angoisse des temps[p] ;

[j] *Sache*, *veṭēdah* (deuxième pers. fut. *ḳal*, de יָדַע, savoir, connaître), *et fais une attention particulière*, *veṭaskēl* (deuxième pers. fut. *hiphil*, de שָׂכַל, considérer, regarder attentivement, comprendre). On pourrait aussi traduire ainsi : *Et tu sauras*, *et tu considéreras attentivement*. Les deux verbes pourraient, en effet, être traduits par deux futurs. On peut aussi voir dans ce passage le sens d'un optatif. Au fond, l'ange demande à Daniel d'écouter attentivement la suite de l'importante prophétie qui va lui être révélée. C'est en prêtant une sérieuse attention aux paroles de la prophétie que nous en obtiendrons nous-mêmes l'intelligence.

Après avoir esquissé à grands traits et présenté en substance, au verset 24, la grande bénédiction des temps messianiques, Gabriel entre dans les détails de l'accomplissement Dans ce but, il divise la prophétie en trois parties, à chacune desquelles il assigne une durée : l'une de sept semaines ; l'autre de soixante-deux semaines, et la dernière d'une semaine. Ici, l'envoyé de Dieu ne s'occupe que des deux premières parties : il en marque le terme initial, le *terminus a quo*, par lequel il faut commencer la supputation des soixante-neuf semaines ; et il in-

dique le terme final ou *terminus ad quem*, le fait historique auquel elles doivent aboutir. Celui-là concerne la reconstruction de la ville de Jérusalem, et celui-ci regarde l'avènement du Messie. Au premier terme, l'Ange attache l'époque des sept semaines comme le temps durant lequel Jérusalem sera reconstruite et deviendra une ville. L'autre terme fixe la fin des soixante-deux autres semaines comme l'époque de l'apparition du Messie.

[1] *Depuis une sortie*, une promulgation *d'une parole*, *min moża' dabar* (מִן מֹצָא דָבָר). Le mot *dabar* signifie « parole, commandement, sentence, ordre, décret ; on se sert de ce mot pour désigner un ordre d'un chef (*de mandato Mosis* ; Jos., I, 13), un édit d'un roi (I. Sam., XXI, 9 ; Esther, I, 13, 19, etc.). Le décalogue est désigné par l'expression « les dix paroles, » c'est-à-dire « les dix préceptes, les dix commandements » (Exod., XXXIV, 28). La Vulgate traduit ainsi : *Ab exitu sermonis...* ; le rabbin Saadia Gaon : *ex quo exibit sermo* (*mišeteże' haddibûr*, משיצא הדיבור). Cette traduction vise avec raison un décret futur. Mais le rabbin Cahen, influencé par le rationalisme allemand, traduit ainsi : « Depuis *le* prononcé de *la* parole. » C'est la reproduction d'une entorse que les rationalistes donnent comme à plaisir à ce verset : *Vom* Ausgange *des* Ausspruches (Lengerke, etc.). De Wette ne se gêne même pas pour introduire dans le texte la désignation de « la parole » de Jérémie que l'Ange aurait eu en vue : *Vom* Ausgange *des* Wortes (das zu Jeremia geschah). Kuenen se contente de le donner à entendre, en falsifiant le texte dans lequel il introduit deux articles qui ne s'y trouvent pas : » Depuis *l'*émission de *la* parole... » Mais les coryphées du rationalisme et le *servum pecus* des savants qu'ils traînent après eux, ne prouveront jamais qu'il leur soit loisible d'introduire l'article devant le mot « parole. » En l'introduisant devant ce mot, ils changent du tout au tout le sens du texte. Le subst. *dabar* (parole, décret, etc.), sans article, indique, en effet, une parole, un acte, dont on n'a pas encore parlé : il n'y a aucune allusion à une parole déjà prononcée, à un décret ou à un oracle déjà connu. C'est ce que reconnaissent, en partie du moins, d'autres critiques tout aussi mal disposés, pour le livre de Daniel, que ceux que nous venons de mentionner. Hitzig, par exemple, traduit ainsi : « De la sortie d'*une* parole » (Vom Ergehen *eines* Ausspruches), et Wieseler : Vom Ausgange *eines* Wortes. Kranichfeld a supprimé l'article (contenu dans *vom* = *von dem*) devant « sortie, » mais il a le tort de le mettre devant « parole » (Von Aus-

gang *des* Ausspruches). Il peut n'y avoir aucun inconvénient à traduire : « Depuis *la* sortie ; » car le sens de la phrase est surtout déterminé par le complément : « d'une parole. » Mais c'est surtout la traduction avec l'article de cette dernière expression qui est repoussée par le texte Le substantif *dabar* (parole), sans article, indique, en effet, « une parole. » un acte dont on n'a pas encore parlé : il n'y a aucune allusion à une parole, à un décret, à un oracle déjà connu. Il n'est pas un critique honnête et versé dans ces matières qui puisse refuser d'admettre cette conclusion.

[1]*Pour relever et rebâtir Jérusalem, lehašib velibnôt Yeroušalaïm* (לְהָשִׁיב וְלִבְנוֹת). Le verbe שׁוּב signifie « retourner, revenir, se tourner ; » et, à la conjugaison *hiphil,* faire tourner, faire retourner, ramener, rétablir (Gesenius : restituit, reduxit ad pristinum locum vel statum). Mais, d'un autre côté, les hébraïsants savent très bien que, devant un autre verbe, *šûb* signifie « faire de nouveau l'action exprimée par ce verbe. » Ainsi, lorsqu'il est suivi d'un verbe précédé d'un וְ *šûb* indique simplement l'idée de *iterum* (de nouveau, pour la seconde fois). Nous remarquerons aussi que, au *hiphil* (*hašib*), ce verbe exprime une idée intensive ; peut-être, dans le cas présent, l'idée de complètement rebâtir. Il faut remarquer, en outre, que, dans ce verset, *hašib* se rapporte à la ville de Jérusalem, comme aussi le mot *tašûb* qui vient un peu plus loin et qui exprime la même idée. En interprétant ce verbe par la signification qu'il a par lui-même (faire retourner), on doit se demander ce que peut signifier l'expression « faire retourner, revenir une ville, » et on n'a pas eu de peine à voir que la réponse est facile, lorsqu'on sait que *šûb* signifie proprement « revenir au premier état » (cfr. Genèse, XXVI, 17 ; III, Rois, X, 14 ; I, Rois, XXX, 12 ; Ezéch., XVI, 53, 55). Il est d'ailleurs certain que ce sens est au fond de toutes les autres conjugaisons de ce verbe : l'*hiphil* signifie « faire revenir à son premier état, relever. »

Dans le verset que nous analysons, le sens général de *šûb* est, d'ailleurs, limité par l'annexion qui lui est faite du verbe *banah*, qui signifie « bâtir. » De sorte que *lehašib velibnôt* signifie « relever et rebâtir » (*libnôt* est l'infinitif *kal* de בָּנָה, il a bâti, construit). Mais en donnant à *lehašib* le sens qu'il doit avoir lorsqu'il est adjoint à un autre verbe, nous voyons que le sens de ce passage n'est autre que celui-ci : « Jusqu'à ce que Jérusalem soit rebâtie telle qu'elle était auparavant. » La Vulgate a donc très bien traduit le texte par : *ut iterum ædificetur Jerusalem.*

Quelques critiques ont prétendu que cette version ne rend pas le mot *lehašib* et qu'elle a omis un mot essentiel ; ce qui est fâcheux, disent-ils, car ce mot marque précisément qu'il s'agit ici de l'édit de Cyrus et non pas de celui d'Artaxerxès. Mais il est facile de voir que l'auteur de la Vulgate n'a pas écarté ce mot et qu'il la traduit parfaitement d'après les règles de la grammaire, et d'après le sens général que ce verbe a en hébreu. Quelques critiques, il est vrai, avouant que cette manière de traduire est bonne à la conjugaison *kal* (comme pour *ṭašûb*, ci-après), objectent qu'on ne le trouve pas employé ainsi au *hiphil* (sed in conjugatione *hiphil šûb* illo modo haud reperitur usurpatum. — Rosenmüller). Mais, de ce qu'on ne le trouve pas employé de la sorte dans le petit nombre de textes bibliques, que nous possédons, il ne suit pas que cette combinaison des deux verbes ne fut pas admise dans la langue, et saint Jérôme a pu savoir, par les docteurs juifs qu'il consultait, que la traduction qu'il nous a donnée était conforme au génie de la langue hébraïque. Personne n'est, du reste, en état de prouver que l'*hiphil* de *šûb* n'était pas employé ainsi. Le rabbin Cahen l'a aussi compris de la même manière, puisqu'il ajoute cette note à sa traduction de ce passage : « *lehašîb velibnôṭ* marque une action itérative, comme II, Sam., 15, 25, pour bâtir de nouveau, rebâtir. » On ne peut donc reprocher à la Vulgate d'avoir omis de traduire ce verbe. Rien d'essentiel n'est omis, et l'expression *iterum ædificetur* offre les deux idées de « rétablir dans son ancien état et de bâtir. » Sans doute, saint Jérôme aurait pu ne pas transformer *šûb* en adverbe et traduire littéralement : *ad redire faciendum et ædificandum Jerusalem*. Mais les adversaires n'auraient rien gagné à cette traduction qui a dû paraître trop répugner au génie de la langue latine. Pour les satisfaire, il aurait fallu introduire dans le texte ce qui n'y est pas et rendre ainsi le verbe *lehašîb : ad redire faciendum poputum ;* et c'est ce qu'ils font mentalement ou expressément. En traduisant ainsi : « depuis l'édit qui ordonna *le retour* et le rétablissement de Jérusalem, » ces critiques se gardent bien de dire que le régime de *lehašib* est Jérusalem, et qu'il n'est question ici que du retour ou du rétablissement de la ville dans son premier état ; en traduisant : « pour revenir et bâtir Jérusalem, » ils prétendent, d'ailleurs, que le *dabar lehašib* est l'édit du retour du peuple (*sermo de reducendo populo*) et en insérant ainsi dans le texte le mot « peuple, » qui ne s'y trouve pas, ils faussent la prophétie. Le mot *lehašib* se rapporte ici, bien certainement, à Jérusalem. Il ne s'agit que d'un décret

promulgué « pour qu'on relève cette ville, » le but de ce *dabar* sera de faire sortir Jérusalem de ses ruines. Que l'on combine *lehašib* avec *libnôṯ* ou qu'on sépare ces deux verbes, nous n'en sommes pas moins amenés à conclure qu'il ne s'agirait pas d'un décret permettant une reconstruction imparfaite et provisoire de quelques maisons à Jérusalem, mais d'un décret autorisant une reconstruction complète et permanente de cette ville. C'est, en effet, ce qu'exprime le mot *lehašib* : un retour de la ville à son état antérieur. Sans doute, a un point de vue, la reconstruction de la cité sainte, impliquait son repeuplement et une certaine reconstitution de juifs en corps de nation. Mais le texte ne mentionne ici qu'un décret ayant pour objet l'autorisation de la reconstruction des maisons et des murailles. Il est si formel, à ce sujet, qu'il insiste afin de bien faire connaître l'objet du décret et qu'il le résume en répétant la même expression : « emplacements et murailles seront rebâties » (voy. plus loin). Le verbe *ṯašûb* qui suit immédiatament est, en effet, en connexion avec *lehašib* : ces deux expressions se correspondent, se corroborent et s'expliquent très bien l'une par l'autre. Il est d'autant plus important de bien établir ce sens de *hašib* que, d'après ce sens, nous voyons très bien que le point de départ des soixante-dix semaines devra être, non une autorisation d'une construction de quelques masures pour les ouvriers ou d'une tentative de construction de quelques maisons bourgeoises, mais une permission de commencer des travaux qui rétabliront Jérusalem, la ville, telle qu'elle était aux jours de sa splendeur.

L'Ange ne parle donc pas d'un décret qui ait pour objet le retour du peuple. Dès lors, pourquoi lui faire dire ce qu'il ne dit pas ? Il serait très facile à Gabriel de dire : « Depuis le décret pour ramener, pour faire revenir le peuple à Jérusalem. » Mais il ne le dit pas : tout le monde est contraint de le reconnaître. Vatable a donc mal traduit ce texte par : Ab exitu sermonis de reducendo populo et ædificando Jerusalem. Il faut juger de la même manière la version de Pagnino et de Marsham : Ad revertendi faciendum. Saadia Gaon n'a pas non plus porté suffisamment son attention sur le sens tout spécial du verbe *lehašib* lorsque, le faisant rapporter aux captifs, contrairement à la teneur du texte, il a paraphrasé ainsi ce passage : « Depuis le temps où le décret sortira de la face du Créateur, pour faire revenir les déportés de Babylone, et pour bâtir Jérusalem » (משיצא הדיבור מלפני הבורא ונגזרה הגזירה להשיב הגולה מבבל ולבנות ירושלם). Wieseler a commis la même erreur : « Depuis la sortie

d'une parole pour ramener (le peuple) : Vom Ausgange eines Wortes, zurückzuführen (das Volk) und zu bauen Jerusalem... D'autres critiques trouvent moyen d'y introduire leur fantaisie de cette façon : «Depuis la sortie de la promesse de *faire revenir* et de bâtir Jérusalem. » On ne peut, au contraire, qu'approuver la traduction que Tertullien nous donne de ce passage : *A profectione sermonis, integrando et reædificando Jerusalem* (*Adv. Jud.*, cap. 8). Vitringa reproduit aussi très exactement ce texte dans les lignes suivantes : *Ut reducatur et extruatur Jerusalem* (h. e. hebræa phrasi, *ut iterum ædificetur Jerusalem*) *usque ad Messiam ducem, sunt hebdomadæ septem, et hebdomadæ sexaginta duæ. Rursus ædificabitur* (*revertetur et ædificabitur*, phrasi hebræa quam modo notabamus) : *platea et fossa* (*De LXX, Hebdomadis, Dan*., *adv. Marshamum*).

Théodotion a, du reste, donné bien mal à propos à *lehašib* le sens de « répondre, » en sous-entendant *dabar* ; il traduit ainsi : Depuis la sortie des paroles pour répondre et pour que Jérusalem soit rebâtie (ἀπὸ ἐξόδου λόγων τοῦ ἀποκριθῆναι, καὶ τοῦ οἰκοδομηθῆναι Ἰερουσαλὴμ). Ce traducteur a sans doute eu en vue la réponse faite aux Juifs pour la reconstruction de la ville sainte. Quoi qu'il en soit, cette version ne rend pas le sens de *lehašib* dans notre texte.

Le décret pour reconstruire Jérusalem n'est pas un oracle antérieur, un décret divin révélé par Jérémie. — Quelques critiques donnant au mot *dabar* le sens de « promesse, » traduisent ainsi : « Depuis l'énoncé d'un oracle *promettant* de rétablir et de rebâtir Jérusalem. » Précisant cette manière de voir, Lengerke et d'autres critiques prétendent que *dabar* fait allusion au verset 2, c'est-à-dire une « parole de Jéhovah à Jérémie sur le nombre des années qui devaient s'écouler » pour accomplir soixante-dix années sur les ruines de Jérusalem. « Cette prophétie est consignée au ch. XXV, 11. Mais ce chapitre ne dit rien au sujet du retour des captifs et de la reconstruction de leur ville. Néanmoins, Wieseler (p. 19) prétend que cette prophétie, datée de la quatrième année de Joachim ou de l'an 606, indique l'année de « la sortie de la parole, » dont parle l'Ange dans notre verset 25. Lengerke veut aussi que *dabar* désigne cet oracle de Jérémie, mais il prétend que « la sortie de l'oracle » ne doit s'entendre que du moment où il entra en vigueur, c'est-à-dire depuis la destruction de Jérusalem, sous Sédécias (ann. 588). De son côté, Wieseler lui objecte, avec raison, que *moża'* désigne la promulgation et non pas l'accomplissement. Ces deux critiques n'ont pas été, du reste, bien avisés en s'arrêtant à la

prophétie du ch. XXV de Jérémie, puisque cette prophétie ne dit rien de la reconstruction de Jérusalem. Hitzig a donc très justement fait remarquer qu'il ne saurait être question ici de la prophétie du ch. XXV (kann nicht gemeint sein), « puisque c'est là, au contraire, vs. 18, que se trouve expressément (cfr. vs. 9-11) la menace de la destruction de la ville. » D'un autre côté, le même critique trouve, avec raison, que Wieseler interprète mal le verset 25, en disant qu'il n'y est question que du retour du peuple, c'est-à-dire du fait mentionné au ch. XXIX, 10, de Jérémie. Ce que Wieseler (p. 19-21) dit du « retour, » prédit par Jérémie, qu'il veut identifier avec « la parole pour rebâtir, » est aussi réfuté par Hitzig (p. 158). *Lehašib* n'a pas ici le sens de « retour du peuple ; » et il s'agit expressément, dans l'oracle de l'Ange, d'une reconstruction dont, comme le constate Hitzig, il n'est pas dit un mot, dans l'oracle, du ch. XXIX (im Or. Jer., XXIX, keine Rede). On ne peut, en effet, manquer de trouver étrange qu'on prenne un oracle qui ne parle que de destruction, pour un décret de reconstruction. Heureusement que Kuenen (*Hist. crit.*, II, p. 543) vient à la rescousse, et qu'il ne manquera pas de nous indiquer le *dabar* de Jérémie auquel nous devons nous arrêter. « Cette « parole, » dit-il, est probablement un décret divin, voir le vs. 23 ; et, eu égard aux vs. 1 svv., un décret annoncé par Jérémie ; il faut donc songer ici, soit à Jér., XXV ; XXIX, soit à d'autres oracles du prophète, tels que, ch. XXX (vs. 18) ; XXXI (vs. 38). » Ce critique se contente de dire « probablement. » Reuss y va carrément : « *La parole de ramener*, c'est la promesse de Jérémie qu'Israël serait ramené (ch. XXIX, 10). » Nous avons donc plusieurs prophéties de Jérémie qui seraient visées par l'Ange Il ne faut pas remonter à celle du ch. XXV, où il n'est question ni de la délivrance ni de la reconstruction de la ville. En revanche, les ch. XXIX, XXX et XXXI offrent des prédictions relatives au retour des captifs et à la reconstruction de Jérusalem. Mais il serait difficile d'y trouver un point de départ certain. Ces prophéties ne se trouvent pas rangées dans un ordre rigoureusement chronologique, et les trois dont nous nous occupons ne sont pas datées. On a toutefois supposé que le point de départ indiqué par l'Ange était la seconde prophétie de Jérémie (ch. XXIX, 10-14), parce que, quoiqu'on soit oblige de reconnaître que cette lettre de Jérémie aux captifs n'est pas datée, on a supposé qu'on pouvait trouver sa date dans les circonstances et dans les termes de cet écrit. Des captifs avaient été emmenés en

Chaldée en 607-606 et en 599. La lettre de Jérémie leur fut portée par des gens que le roi de Juda, Sédécias, envoyait en mission auprès de Nabuchodonosor. Sédécias fut détrôné par ce prince en 588-587. La lettre a donc été écrite de 599 à 588. On y trouve, en effet, les expressions : « à ceux qui restaient des anciens de l'exil ; » et l'on en a conclu que la lettre de Jérémie est de plusieurs années postérieure à la transportation des captifs (faits sous Jéchonias ou Joachin, en 598 — car c'est de ce roi que certains rationalistes font dater la Captivité — puisque Jérémie les appelle « les anciens de l'exil, » et qu'il en est déjà mort une partie. Mais ceux qui raisonnent ainsi ne tiennent pas compte des captifs qui furent emmenés dans la troisième année de Joachim (Dan., I, 1-3) et de ceux qui, d'après Bérose, furent déportés en Babylonie après la bataille de Carchémis (an. 606-605). Ainsi, rien ne prouve que la lettre soit datée du temps du dernier siége de Jérusalem. C'est sans motif que l'on fait résider à cette époque Nabuchodonosor à Babylone. Tout cela n'est inventé que pour placer le voyage des envoyés du roi de Juda et la lettre de Jérémie vers la fin du règne de Sédécias, en 588. Mais Jérémie n'avait pas tardé, jusqu'à cette époque, à donner aux captifs les conseils de résignation et les encouragements pour bâtir des maisons et planter des jardins à Babylone (ch. XXIX, 5-7). Ce n'est pas au moment où Sédécias se voyait lui-même à bout de chemin, que ces conseils auraient été nécessaires : chacun pouvait voir alors que Jérusalem serait détruite. Vatable et d'autres exégètes ont pensé que cette lettre a été écrite la quatrième année du règne de Sédécias, en 594. Jérémie dit seulement (vs. 2) qu'elle fut écrite après le transfèrement de Joachin à Babylone. Wieseler a sans doute supposé qu'elle avait été écrite dans l'année 599. C'est, du moins, à cette date qu'il fait commencer les sept semaines d'années du verset 25. Hitzig lui objecte que, au terme de cette période, on ne peut découvrir l'Oint, le Prince (Endlich würde von diesem Termin aus [Jahr 599] « der Gesalbte, der Fürst » nicht zu ermitteln sein). Mais Wieseler croit avoir trouvé un moyen d'aboutir à Cyrus. Il n'a qu'à supposer que, d'après la révélation de l'Ange, les soixante-dix ans de la Captivité sont « abrégés » de sept années : elle ne durera que soixante-trois ans, et se terminera à l'année 536. Ce critique aurait pu aisément comprendre que, au point de vue de Daniel, la Captivité a commencé en 607 (ch. I, 1). C'est, en effet, une date qu'il importe de retenir. Le motif qui porte, d'ailleurs, à adopter, pour « la sortie de la parole, » la date de

l'an 588, époque de la destruction de Jérusalem, c'est que l'on obtient ainsi une cinquantaine d'années, quarante-neuf ans ou sept semaines d'années, qui séparent l'an 588 de l'an 537, dans laquelle Cyrus s'empara de Babylone et mit fin à la Captivité du peuple juif.

Mais il suffit de lire attentivement le texte de notre verset 25 pour voir qu'il n'a en vue aucun des oracles de Jérémie relatifs à la fin de la Captivité. Un examen consciencieux de ce texte a été fait par Moses Stuart. Ce critique, qui a, du reste, fait tout ce qu'il a pu pour arrêter les quatre empires à l'empire grec et pour ne voir dans notre chapitre IX que les persécutions d'Antiochus Epiphane, n'a pu, néanmoins, s'empêcher de reconnaître d'abord que l'on ne peut identifier le *dabar* du vs. 25 avec le *dabar* du vs. 23 (in vain the critics seek to identify the first with the second). Il comprend que le premier ne se rapporte qu'aux versets 24-27, tandis que le second signifie un *commandement* ou *message* pour rebâtir Jérusalem (That in the verse before us as plainly means a *command* or *message* to rebuild Jerusalem). Stuart s'appuie aussi sur ce fait que le dernier *dabar* n'a pas l'article et que, par suite, il ne peut être rattaché à un *dabar* déjà mentionné Puis il ajoute : « Pour la même raison, le *dabar* du verset 25 ne peut pas se référer au *debar Yehovah* du verset 2. « Le manque d'article prouve qu'il n'a pas un antécédent auquel il se rapporte. C'est un nouveau message et, dès lors, l'article aurait donné une mauvaise direction à l'esprit du lecteur. » Le même exégète repousse avec raison la légende relative à la négligence des Juifs plus modernes au sujet de l'article ; il trouve qu'elle ne peut être adoptée que par des esprits qui ont des partis pris ou qui ne connaissent pas les écrits des Juifs de la dernière période Enfin, dit-il, ceux qui ne sont dans aucune de ces catégories doivent ne pas se presser d'admettre de telles allégations, jusqu'à ce qu'elles soient prouvées, surtout dans un cas si évident que celui-ci. (*A Commentary on the book of Dan.*, p. 281.) (1)

(1) For the same reason, דָּבָר in v. 25 cannot refer to the דְּבַר יְהוָה of v. 2; whither so many critics refer it. That it has no article, is a proof that it has no antecedent to which it refers It is a *new message ;* and of course the article would give a wrong direction to the mind of the reader. The allegation made by several critics, that the negligence of the later Hebrew in respect to the article stands in the way here of any argument drawn from the presence or absence of it, may be credited by those who have some favorite

Il ne s'agit donc ici ni d'un oracle de Jérémie ni de la promesse faite par le Seigneur, en diverses circonstances, de restaurer Jérusalem (cfr. Is., XLIV, 26). L'Ange indique une parole, un décret qui sera constaté dans la suite des temps et on ne peut pas dire que rien dans le texte n'indique le futur, car le mot *dabar*, sans article, montre suffisamment que l'Ange n'a pas en vue un retour à des faits passés, mais que sa prophétie ne se rapporte qu'aux faits futurs qu'il est chargé de décrire. On s'est demandé si ce décret rendu pour le rétablissement de Jérusalem serait purement et simplement une parole divine. Au verset 23, le mot *dabar* indique un décret divin communiqué à un ange qui fut chargé de le promulguer en le faisant connaître à Daniel. Hitzig trouve que « ce *dabar*, étant exprimé dans une prophétie où est mentionné le *dabar* divin du verset 23, doit être regardé aussi comme une parole de Dieu; de sorte que Gabriel ne peut avoir en vue un décret d'un roi païen (p. 158). Kuenen vient aussi de nous dire que « la parole » visée par l'Ange « est probablement un décret divin, » parce que, au vs. 23, le mot « parole » désigne l'ordre donné à Gabriel d'aller porter un message à Daniel. Il s'en suivrait que le mot « dabar » signifierait partout un décret divin promulgué par un ange. On ne peut ignorer, cependant, que beaucoup de décrets de Dieu ont été annoncés par des prophètes ou édictés par des rois. Dans le cas présent, le décret pour rebâtir Jérusalem sera certainement un décret divin, mais il devra apparaître dans le monde des faits et il faudra le trouver dans le domaine de l'histoire. Le décret donné comme point de départ à un cacul chronologique, sera bien sans doute inspiré par Dieu ; mais, en considérant l'état de captivité dans lequel se trouve le peuple hébreu, on peut aisément comprendre que l'autorisation donnée par le Très-Haut, sera exprimée par un homme, son organe, son instrument. L'accomplissement de la prophétie nous fera voir que « la sortie de la parole » se manifestera dans un édit royal. La parole émanée pour « rebâtir Jérusalem, » et pour remettre le peuple juif sur l'ancien pied devait, en effet, être rendu par un roi : les déportés ne devaient être mis en liberté et avoir la

views to be supported by such a position, or by those who are not coversant with the later Hebrew writings. Those who are in neither of these predicaments, will be slow to believe such allegations until they are proved, and especially in a case so plain as the present.

permission de rebâtir Jérusalem que sous le bon plaisir et par un effet de la bienveillance des princes auxquels ils se trouveraient assujettis. Mais il va de soi que le décret promulgué par un organe humain serait en même temps un décret de Dieu. C'est ainsi que, au sujet de la réédification du Temple, Esdras dit : « Ils bâtirent par le commandement du Dieu d'Israël et par le commandement de Cyrus » (VI, 14). Le prince que l'Ange a en vue sera aussi influencé par une inspiration divine.

m *Jusqu'au Christ conducteur.* — Cette expression, comme nous le verrons plus loin, exprime le terme final des soixante-neuf semaines dont l'énumération va être faite : La période indiquée par l'Ange doit se poursuivre jusqu'à l'avènement du Roi-Messie *ḥad-Mašîaḥ Nagîd* (עַד־מָשִׁיחַ נָגִיד). Les LXX n'ont pas traduit ce passage. Théodotion l'a très bien rendu ἕως Χριστοῦ ἡγουμένου, c'est-à-dire comme s'exprime la Vulgate : *usque ad Christum Ducem ;* ou comme l'entend la version syriaque : « jusqu'au Christ-Roi. » Examinons d'abord ces mots séparément ; nous verrons ensuite quelle est la signification que nous offre leur juxtaposition.

Le *Mašîaḥ-Nagîd* est le Messie d'Israël, le Désiré des nations. — Le mot *mašîaḥ* (מָשִׁיחַ) est un adjectif verbal passif et un substantif qui signifie « oint, enduit d'huile ; sacré (de מָשַׁח, il a oint, particulièrement il a oint d'huile, il a sacré ; *mešaḥ*, huile). Il correspond au mot grec Χριστός (oint ; du χρίω, j'oins). Les Hébreux disaient d'un roi qu'il était « un oint, » un homme distingué de la foule par une onction ou un sacre. Dans le Lévitique (IV, 3, 5, 16 ; VI, 15), le grand-prêtre est désigné par l'expression : « le prêtre, le oint (הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ). Le nom d'oint était ainsi une épithète honorifique des rois et des prêtres juifs : ces personnages recevaient l'onction et étaient des « oints » Le substantif *Mašîaḥ*, pris par antonomase, signifiait l'Oint par excellence, le Saint des Saints dont l'onction vient d'être mentionnée (vs. 24), l'Oint qui a une royauté et un sacerdoce incommunicable à tout autre, le Messie.

Nagîd (נָגִיד) signifie proprement « conducteur, guide » (de נָגַד 1° *prœivit, duxit, traxit ;* 2° *indicavit, nuntiavit ;* Gesenius remarque que les LXX traduisent ce verbe par ἀναγγέλλω, ἀπαγγέλλω, j'annonce, je notifie, je porte une nouvelle), et secondairement « celui qui annonce, qui apporte une nouvelle. » Ce substantif a pris le sens de « préfet » (*a prœeundo dictus*) et il a désigné celui qui était préposé à la surveillance du peuple, de la trésorerie, du palais des rois, etc. On s'est aussi servi de ce mot pour dé-

signer le chef du peuple; et, sous ce rapport, *nagîd* a pu être regardé comme synonyme du mot « roi » (*mĕlĕk*). Saül, David, Salomon, Ézéchias sont appelés *nagîd ;* et au ch. XI, 22, du livre de Daniel, ce nom est donné à Ptolémée Philométor. Remarquons aussi que le nom de *Nagîd* est expressément donné au Messie par Isaïe (LX, 4).

Maintenant il faut se rendre compte du sens que nous offre l'association de ces deux mots. Bertholdt, Rosenmüller, Gesenius, Hitzig, Rösch et divers autres critiques traduisent *Mašîaḥ Nagîd* par « Prince oint » (Kranichfeld : bis zu gesalbtem Fürsten). Mais Lengerke, Keil, etc., ont très bien réfuté cette version, en faisant observer que jamais, en hébreu, l'adjectif ne précède le nom auquel il sert d'épithète. Lengerke en particulier montre que les exemples allégués comme des exceptions à cette règle ont été mal compris et mal expliqués. Ainsi *Mašîaḥ* n'est pas un adjectif en rapport avec le mot *nagîd*. En faisant de *Mašîaḥ* un adjectif épithète du substantif *nagîd* il faudrait, d'après les règles de la grammaire : *ḥad nagîd mešiaḥ* (jusqu'au prince qui est oint). On a, dès lors, dû reconnaître qu'il y a là deux substantifs dont le second est en opposition avec le premier : le texte nous parle d'un « Oint qui est en même temps Conducteur. »

Il convient aussi de noter que ces deux substantifs juxtaposés sont dépourvus d'article : le texte ne dit pas « *l*'Oint, *le* Prince. » Rien ne nous autorise non plus à y introduire un article indéfini et à traduire cette expression par : « *un* Oint, *un* Prince. » C'est de cette façon, cependant, que l'ont traduite Lengerke, Hitzig, Wieseler et autres critiques : *Bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten* (jusqu'à un oint, un prince). Stuart traduit de la même manière : *Unto an anointed one, a prince ;* et Rosenmüller accentue encore le vague de ces traductions en disant : *Usque ad unctum principem* aliquem i. e. regem. On peut, dès lors, se demander ce que signifierait cette expression et on chercherait vainement ce que nous apprendrait cette parole de l'Ange. En s'exprimant ainsi, il aurait parlé pour ne rien dire. Les préfets, chefs ou rois qui ont pu passer pour oints ou envoyés de Dieu comme Cyrus, comme Darius d'Hystape, comme Artaxerxès, comme Zorobabel, comme Esdras, comme Néhémie, etc., etc., sont innombrables. Peut-on croire que l'Ange, en désignant ainsi tant de personnages à la fois n'a voulu désigner personne? A-t-il simplement voulu parler d'un *chef oint* non défini ? alors à quoi pouvait servir sa prophétie ? Lengerke prétend que l'auteur a employé cette expression indéterminée parce qu'il ne

pouvait pas publier le nom du roi Cyrus, sans ôter à la phétie ce qu'elle a d'obscur et de mystérieux. Mais es qu'Isaïe n'avait pas désigné ce prince d'une façon expres D'ailleurs, Daniel avait bien désigné déjà un Perse comme des agents de destruction de l'empire chaldéen (ch. V, Mais l'Ange n'a pas été envoyé pour rester dans cette géné lité et il avait mission d'indiquer le terme d'une période d il avait déjà décrit les bienfaits, au verset 24, et dont il ve de bien fixer le commencement. Il a voulu désigner non « oint » en général ou un « prince » inconnu. Mais l'Oint Messie, le Conducteur ou le Guide qu'Israël attendait. Les tionalistes croient, il est vrai, faire de la science en remarqu que, s'il s'agissait de ce Messie et non pas d'un oint indéterm le mot *Mašiaḥ* serait précédé de l'article. Mais où ont-il que, en hébreu ou en grec, l'article soit exprimé lorsqu'il s' d'une personne très connue ou qui a une excellence toute ticulière? Dans ce cas, le nom de cette personne — nous l'av montré plus haut (p. 909) — n'est plus un simple appell mais un nom propre.

L'absence de l'article n'indique donc pas toujours qu'un s tantif est pris dans un sens indéterminé. D'après les règle la grammaire hébraïque, le nom propre ne prend pas l'art Aussi est-ce avec raison que Hengstenberg a soutenu que ticle est omis ici devant *mašiah*, parce que ce mot est pris un nom propre. *Mašiaḥ* ou Messie est, en effet, le nom propr Sauveur. C'est ainsi que l'entendait la Samaritaine, lorsqu disait : « Je sais que Messie vient » (οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχετα Jean, IV, 25). Le mot Messie était ainsi regardé comme propre du Messie, et il désigna tout spécialement Notre-gneur dans le cours de sa vie publique. Ce nom était emp tantôt sans article : « Jésus, qui est appelé Christ » (Χριστό Matth., I, 16). L'article précède d'ordinaire ce nom, comme vant l'expression « Fils de l'homme, » pour indiquer qu nom propre s'applique au personnage que l'on a en vue. A Hérode cherche à savoir « où devait naître le Christ » (ὁ Χρισ De son côté, Pierre donne à Jésus le titre qui le caractérise lui disant : « Tu es le Christ » (ὁ Χριστός. — Marc, VIII, 29

(1) L'érudit orientaliste Vitringa a, du reste, très bien ex dans les passages suivants (II vol., pp. 268, 269), la vraie sign tion du mot *Mašiaḥ* considéré comme nom propre : Epitheton *Uncti* ita tribuitur illi Personæ, de qua apud Daniel agitur, ut



On dit, il est vrai, que, dans le cas où le substantif Messie est considéré comme nom propre, le mot *nagid* serait un appellatif et devait avoir l'article : il faudrait הַנָּגִד (le chef). Mais on oublie de tenir compte de la règle d'après laquelle le nom régi par un nom propre ne prend pas l'article. Ainsi, saint Paul ne dit pas : Ἰησοῦς ὁ Χριστός, mais sans article : Ἰησοῦς Χριστός ou Χριστος Ἰησοῦς ou tout simplement Χριστός (cfr. Rom., I, 1, etc.). L'Evangile de saint Matthieu débute ainsi : « Livre de la généalogie de Jésus-Christ » (Ἰήσοῦ Χριστοῦ, ch. I, 1). C'est d'après le même principe que Théodotion traduit l'expression *Mašiaḥ Nagid* par Χριστοῦ ἡγομένου.

Quelques critiques ont encore objecté que *Maštaḥ* n'était pas un nom propre dans les temps qui ont précédé la Captivité. Mais cet argument *a silentio* n'est pas ici très concluant. On ne prouve pas de la sorte que le nom de *Maštaḥ* n'était pas le nom que portait le Libérateur, dans les préoccupations populaires de cette époque. Les Juifs déportés attendaient l'Oint par excellence, le davidide qui devait être le chef du royaume messianique. C'est l'Oint par excellence qui devait être, après la Captivité, le roi théocratique du siècle futur. Les prophètes lui donnent les fonctions de roi et de prêtre ; et il n'est pas étonnant que les déportés l'aient désigné par le nom d'Oint, qui exprime le double caractère du Sauveur promis et attendu tout particulièrement au temps de l'exil. D'ailleurs, rien ne nous empêche de regarder les mots *Maštaḥ* et *Nagtd*, pris dans un sens spécial et technique, comme des mots que l'Ange met en relief et qu'il jette comme autant de perles sur le tissu de la révélation qu'il porte à Daniel. Les Targumistes l'ont compris ainsi.

obscure innuatur, *Nomen* hoc MESSIÆ olim evasurum esse *proprium nomen* illius Personæ, quæ ab Angelo designatur... Instar *proprii* vero *nominis* τὸ משיח apud Daniel usurpari, non tantum inde patet, quod absque demonstrationis nota ulla antonomostice dicatur משיח, *Unctus*, non המשיח, *Unctus ille*, quod modo monebamus : verum etiam, quod singulari quadam constructionis ratione appelletur משיח נגיד, *Unctus, Antecessor*, non, ut forte alias scribendum fuisset נגיד משיח *Antecessor Unctus*. Se référant au Psaume II, 2, ce même critique remarque encore que l'appellatif *maštaḥ* devint nom propre, lorsque David eût indiqué le Sauveur par ce nom : Sed postquam David hoc nomine designasset *Servatorem mundi*, a Judæis expectatum : haberi cæpit in familiari sermone Priorum instar *Proprii* illus Personæ illustris, quam Judæi ut salutis suæ auctorem expectabant (*Ibid.*).

Echos de la traduction juive, autorisée par le texte scripturaire de Daniel, ils ont donné à ce Libérateur les noms de *Mešîḥa'* (Oint) et de Roi-Messie. C'est ainsi que, aux textes qui se rattachent à une promesse du Rédempteur, les paraphrases chaldaïques mettent *Mešîḥa'* (Messie) ou *Malka' Mešîḥa'* (Roi-Messie), sans article (cfr. Buxtorf, *Lexicon*, au mot *Mašîaḥ*). La même expression s'est perpétuée dans les ouvrages rabbiniques, par exemple dans le *Bereschit Rabba*, où il est dit que « *Schiloh* » (Envoyé, l'Envoyé par excellence) est le « Roi-Messie. »

Motif du choix du mot *Nagîd*. — Au verset 25, les deux titres de Messie et de Conducteur sont réunis, comme le seront plus tard ceux de Jésus et de Christ. Mais, au verset 26, ils sont indiqués séparément, parce que, quoique appartenant à la même personne, ils désignent deux faces de la dignité messianique. Le titre de *Mašîaḥ* désigne surtout le roi spirituel, oint du Saint-Esprit et le pontife du règne messianique. Mais ce n'est pas sans une raison spéciale que l'Ange lui donne aussi le nom de *Nagîd*. Nous devons donc ne pas négliger de réfléchir sur le choix de ce mot, qui nous offre les idées de Conducteur, de Guide, de Messager et d'Evangéliste. En employant ce nom au lieu du subst. *mĕlĕk* (roi), l'Ange a voulu indiquer que, tout en étant le Conducteur du peuple messianique, le Messie serait aussi le Conducteur des nations païennes. Le mot *Nagîd*, qui convient au Messie comme nom propre, exprime une qualité, une fonction que l'Eternel lui attribue, en disant dans Isaïe (LV, 4) : « Voici ! je l'ai donné pour témoin aux peuples, pour Duc (*nagîd* et Maître aux Gentils » Hoffmann a été trop exclusif, lorsqu'il a dit que le *Messie-Nagîd* est nommé Messie en qualité de roi d'Israël, et *Nagîd* en qualité de roi des païens. Ebrard a aussi estimé que le Sauveur est appelé l'*Oint* quand il est question de ses souffrances et de sa mort; tandis qu'il est appelé le *Prince* quand il s'agit du jugement qu'il exercera sur ceux qui l'ont rejeté. Mais le sens donné au mot *nagîd* ne doit pas être limité de cette sorte, et le Messie sera aussi Conducteur dans la théocratie messianiqne, comme l'indique ce passage de l'Evangile, à propos de la ville de Bethléhem : « C'est de toi que sortira le Conducteur (ἡγούμενος) qui gouvernera (ποιμανεῖ) mon peuple d'Israël » (Matth., II, 6). Il faut, d'ailleurs, reconnaître aussi que le Messie ne sera pas seulement le Conducteur du royaume spirituel et qu'il exercera aussi sa domination en tant que roi des nations et roi du monde. Ce titre est, en effet, donné au Messie, parce qu'il va être considéré, au verset 26,

comme conduisant lui-même l'armée romaine contre Jérusalem.

[a] *Sept semaines et soixante-deux semaines.* Il n'y a pas de difficulté sur la signification du texte : il s'agit de sept semaines et de soixante-deux semaines ou d'une période entière de soixante-neuf semaines prises sur les soixante-dix semaines mentionnées au verset 24. C'est après ces soixante neuf semaines, dont le point de départ a été très bien défini (p. 925 et ss.), qu'apparaîtra le *Mašiaḥ Nagid.* Théodotion a rendu très exactement ce passage : « Jusqu'au Christ-Conducteur, sept et soixante-deux semaines : et... » (ἕως Χριστοῦ ἡγουμένου, ἑβδομάδες ἑπτὰ, καὶ ἑβδομάδες ἑξήκοντα δυο· καί...) La Vulgate l'a aussi très bien rendu : Usque ad Christum ducem, hebdomades septem, et hebdomades *sexaginta duæ erunt; et rursum ædificabitur platea*, etc. Le texte réunit ces deux périodes ; rien n'indique une séparation entre « semaines sept » et « semaines soixante deux. » Nous le montrerons tout à l'heure, en indiquant le motif de cette division et en réfutant les objections des rationalistes. Il y a là seulement une double détermination de temps qui correspond aux deux points d'accomplissement, qu'il était utile de distinguer, et qui sont indiqués à la suite de ce verset et au verset suivant.

[b] *Emplacement et muraille seront rebâtis* ; littér. retournera, *ṭašûb* (תָּשׁוּב) et sera rebâtie : emplacement et murs ; ou bien : on relèvera, on rétablira et on rebâtira place et murs. Le verbe *ṭašub* est ici à la conjugaison *kal* (*redibit*), qui indique l'action simple, et non pas au *hiphil*, qui indique une action au moyen d'une autre action. Saint Jérôme a très bien traduit par : *rursum ædificabitur.* Les verbes *ṭašûb venibnetah*, qui sont masculins, se rapportent à des substantifs féminins. Gesenius dit que cette anomalie provient du sens collectif de רְחוֹב (platea) ; on peut dire, en effet, que, ce nom étant féminin, les verbes l'ont en vue, parce qu'il est le dernier. Il faut remarquer aussi que *ṭašûb* n'offre pas de *vav copulatif*, et, dès lors, ce verbe et le membre de phrase qui en dépend ne se rattachent pas nécessairement aux soixante-deux semaines. Nous avons là une phrase incidente qui a trait à ce qui est dit au sujet des sept premières semaines. L'Ange insiste ainsi pour rassurer Daniel et lui apprendre que, quoi qu'il arrive, Jérusalem sera rebâtie. Les anciennes versions offrent la particule *et* qui manque dans le texte hébreu. Théodotion : καὶ ἐπιστρέψει ; Septantes : καὶ ἐπάλιν ἐπιστρέψει ; Vulg. : *Et rursus*... Mais cette conjonction ne saurait changer le sens du texte original et, dès lors, elle ne peut avoir qu'un sens explicatif, et elle doit tout simplement se traduire par deux points.

L'emplacement, la place. Le mot *rehob* a pris le sens gé de « place, rue. » Mais il doit avoir le sens général de « lar *rahab* (רָחָב, large, spacieux ; רַחַב, espace, étendue, רֹחַב, geur, étendue ; רְחוֹב, place, rue). Ce mot, dont la vocalis n'a peut-être pas été bien conservée, indique, non pas des ou des places, mais l'espace, l'emplacement, le terrain pro bâtir. Néhémie a pu dire, en effet, que Jérusalem « était large et fort grande » (II, Esdr., VII, 4). L'Ange déclare ici que le local ample et spacieux de l'ancienne ville sera rel Non seulement l'enceinte, mais l'espace entouré de mura les édifices intérieurs seront rebâtis et la ville sera rame son ancien état d'étendue et de splendeur.

Et le mur, le fossé, haruż (חָרוּץ, fossé ; ce qui est creus qui est pointu : de חָרַץ, il a coupé, creusé, incisé ; il a r pointu, il a tranché, décidé). Par extension, ce mot signi le rempart, ainsi que l'observe très bien Gesenius : *fossa* quæ etiam vallum et reliqua munimenta includere videtur. On a la partie (les fossés) pour le tout (les fortifications). C'est quoi les LXX et Théodotion ont rendu *haruż* par περίτειχος cummurale), et la Vulgate par : *muri*. C'est à tort qu'on a duit ce mot par « aqueducs ; » il aurait pu signifier « le cre rempli d'eau pour la défense de la ville. Quelques critiques dernes ont fait de *haruż* un participe *pahul* de *haraż*, et il traduit : « Et décrété ; » en d'autres termes : cette parol permettra de relever Jérusalem et qui est « certaine, arrê sortira dans des temps difficiles. D'après Lengerke, ce m gnifie : « c'est une chose décidée, décrétée » *und* (*zwar*) *bestimmt*). Dans ce cas, *haruż* devrait être séparé de ce qu cède et de ce qui suit, comme s'il était entre parenthèse nius repousse cette interprétation et avec raison : Quod Hitzigius tentavit (*Studien und kritiken*, 1832, p. 150) : *i ædificabuntur plateæ idque decretum est, sed in angustia temp* hebraice exprimendum fuisset : וְהוּא חָרוּץ ; *fossæ* vero s catio, quæ et linguæ chaldææ locorumque Talmudic auctoritate et veterum interpretum unanimi consensu ni temere in dubium vocari non debebat, ut nuper fecit C. a gerke ad h-l. Il remarque ensuite très à propos que, en a le mot *haroudj* signifie « fortification, lieu fortifié. » Houb a traduit ainsi ce passage : Rursum ædificabitur (civitas) *i sollicitudine* et in angustia temporum. Mais c'est là s'éloigner inutilement et sans raison, de la version reçue. La conjon

et avant l'expression « dans l'angoisse des temps » peut s'appliquer sans recourir à un changement du sens du mot *ḥaruẓ*.

P *Et dans l'angoisse des temps.* Le ו préfixe a le sens de « mais » : *sed in angustia temporum.* Cette conjonction n'est pas seulement employée pour lier les mots d'une phrase ; elle signifie quelquefois « mais, quoique, cependant, alors. » Comme il n'est pas certain, du reste, que *ẓôq* (angoisse) soit à l'état construit, on pourrait traduire : « Et dans angoisse, ces temps. » Le ה préposé à *ḥittîm* ne signifie pas seulement « des temps, » mais il fait rapporter ce mot aux temps mentionnés pour bâtir. Nous savons, d'ailleurs, que la reconstruction de Jérusalem eut lieu dans des temps troublés et difficiles. Au sujet des difficultés et des oppositions que formèrent les ennemis des Juifs pour empêcher le rétablissement des murs de Jérusalem. Voyez le second livre d'Esdras (IV, VI, VII). — Au lieu de « dans l'angoisse des temps, » Théodotion a mis : καὶ ἐκκενωθήσονται οἱ καιροὶ (evacuabuntur tempora). Dans quelques manuscrits, l'Itala porte : Et exanientur tempora. Ce mot grec a été mal lu par Tertullien (*Contr. Jud.*, c. 8) : *innovabuntur tempora ;* comme aussi par Théodoret qui le rend par ἐγκαινωθήσοντα.

Les soixante-dix semaines divisées en sept, soixante-deux et une semaine, forment un tout qui se termine à la mort du Messie. — Au verset 24, l'Ange a annoncé à Daniel que l'effacement ou l'expiation du péché, l'avènement de Justice éternelle, de Saint des Saints oint, n'aurait lieu qu'après une durée de soixante-dix semaines d'années. Cette même durée est précisée et éclairée au verset 25 : le point de depart est fixé (une parole pour rebâtir) et l'intervalle entre ce *terminus a quo* au point d'arrivée (70e semaine, apparition du Messie ; vs. 26) est divisé en 7 + 62 semaines d'années (cfr. ch. II, VII : ce qui est dit des quatre empires). Le verset 25, parallèle au verset 24, nous montre que les sept semaines doivent être unies aux soixante-deux semaines qui suivent et ne font, les unes et les autres, qu'un seul nombre de soixante-neuf semaines d'années au bout desquelles le Messie accomplira son œuvre (vs. 26). La période totale commence ainsi à une autorisation de rebâtir Jérusalem et finit à l'établissement du règne messianique. Ainsi, l'Ange répond d'abord à une pensée qui devait naturellement s'offrir à Daniel au sujet du commencement de la réalisation de cette prophétie. La reconstruction de Jérusalem est l'objet d'une parole, d'une autorisation et aussi le point de départ de la période des soixante-dix semaines. Pour faire mieux ressortir ce

point de départ et le début de la grande période, l'Ange met en relief le temps que prendra le rétablissemeut de l'ancienne capitale du royaume de Juda. Dans ce but, il divise les soixante dix semaines en sept, soixante-deux et une semaines. Puis il indique pour chacune de ces sections les points d'arrivée. Les sept semaines sont en connexion avec « les places et les murs qui seront rebâtis. » De sorte que, au bout de quarante-neuf ans, Jérusalem sera redevenue une ville. Les soixante-deux semaines commencent à la fin des sept premières et sont en connexion avec les événements indiqués aux versets 26 et 27. Chaque incise a ainsi un commencement précis et une fin certaine. Nous avons trois drames et chacun d'eux a son point de départ et son point d'arrivée nettement indiqués. Toute la période aboutit à une dernière semaine, au dernier drame qui comprend le ministère et la mort du Messie.

Raison de la mise en relief des sept premières semaines. — On se demande fort naturellement quelles raisons ont motivé cette division, cette mise en vedette de sept semaines nettement caractérisées par la reconstruction de Jérusalem dans des temps fâcheux et difficiles. Il est évident que cette division en sept et soixante-deux semaines est intentionnelle e l'Ange a pour but de porter l'attention du prophète sur les sept premières semaines. Ce n'est pas sans un grave motif que Gabriel déclare que, au bout de quarante-neuf ans, Jérusalem sera devenue une ville semblable à l'ancienne. De grands intérêts religieux étaient engagés dans la reconstruction de Jérusalem : cette ville réédifiée, c'est la nation juive et avec elle la religion mosaïque qui se meut et se déploie. Mais, pendant la Captivité, l'idée que Jérusalem put être rebâtie devait être considérée, par beaucoup de juifs, comme une illusion : il devait paraître impossible qu'un homme d'Etat quelconque écoutât une proposition relative au rétablissement d'une ville qui, sous le règne de Nabuchodonosor, s'était signalée comme un foyer de rebelles. Le rôle que les juifs avaient joué dans l'histoire à cette époque, devait paraître odieux à tous les souverains orientaux. L'Ange veut donc fixer Daniel et ses corréligionnaires sur un point qu'il était bon d'éclaircir : l'état de la nation juive après l'exil. Après le décret qui accorda aux juifs la liberté et la seule reconstruction du Temple, il devait s'écouler une période d'environ quatre-vingts ans avant qu'ils eussent obtenu l'autorisation de reconstruire la ville. Cette période devait offrir peu ou point d'espoir de voir Jérusalem revenir à son ancien état. De

plus, après l'édit qui leur permit de travailler à relever leurs murailles et leurs maisons, les fils d'Israël devaient traverser un temps d'angoisse : ce serait une époque où l'on pourrait avoir encore sujet de se décourager. Pour les prémunir contre le découragement, l'Ange apprend aux juifs que, quoiqu'il arrive, la ville sera rebâtie; ce relèvement se fera dans un temps d'épreuves; mais les difficultés annoncées n'empêcheront pas l'œuvre d'aboutir : à partir du décret, sept semaines d'années marqueront la période de la résurection de Jérusalem. Cette révélation avait donc pour but de soutenir le courage des juifs; et Daniel la reçoit afin que les juifs pieux ne se laissassent pas troubler dans leur foi. Remarquons aussi que, malgré le temps d'angoisse qui était signalé pour cette époque, les sept semaines ne devaient pas moins être *fausti tempori*). Elles furent privilégiées et offrent encore un temps extraordinaire de grâces et de bénédictions. C'est la période d'Esdras, de Néhémie et de Malachie, qui a duré une cinquantaine d'années ; c'est la période de la restauration du peuple élu ; c'est l'époque de la Grande Synagogue qui canonisa les derniers écrits de l'Ancien Testament et, en particulier, le livre de Daniel, qui devait éclairer la nation juive jusqu'au moment où apparaîtrait la période du salut.

Les soixante-deux semaines. — Après avoir indiqué le caractère particulier des sept premières semaines, l'Ange se contente de mentionner les soixante-deux semaines suivantes. La fondation du nouvel état de choses devait persister jusqu'à la 70e semaine, c'est-à-dire jusqu'à la manifestation du Messie-Conducteur, et jusqu'à la consommation finale des événements rattachés à la prophétie de cette dernière semaine. Le *terminus a quo* de cette période est la fin des sept premières semaines et le *terminus ad quem* est indiqué par les versets 24 et 25, savoir la fondation de la nouvelle Alliance et la mise à mort du Messie. Il suffisait à l'Ange d'avoir dit que Jérusalem serait redevenue le foyer de la vraie religion. Aussi, sans s'arrêter à donner des détails sur ce qui devait se passer à Jérusalem pendant ces 434 ans, il va droit au but et porte le regard de Daniel sur la fin de cette période. La prophétie du ch VIII avait déjà décrit l'événement le plus tragique qui signale ces soixante-deux semaines ; et les révélations du ch. XI devaient donner des explications suffisantes sur l'avenir de la nation pendant tout ce temps. Aussi l'Ange n'a-t-il eu mission d'indiquer ici, à propos des soixante-deux, que leur point d'arrivée.

Division absurde et traductions fantaisistes du vers imaginées par les critiques antimessianiques. — Voula force donner à ce passage un sens étranger à l'intention de teur, les critiques d'imagination ont recours à une mano de découpage qui leur permet de ne lire qu'une moitié phrase et de l'achever dans le rêve. Ils ont découvert la bilité de séparer d'une façon bizarre les sept semaine soixante-deux semaines, et de traduire les paroles de l'Ang manière à en modifier radicalement la signification La div qu'ils préconisent n'a d'autre base qu'une interprétation f — nous le montrerons ci-après — des fonctions d'un a *athnach*, d'un accent tonique, d'une note de musique ajout texte par des rabbins du moyen-âge, pour les usages de la gie. Le procédé rationaliste consiste à faire de cet accent, t formé en accent de ponctuation, un point d'arrêt qui serai duit tout au plus par une virgule, et dont ils font un poi virgule. Il suffit aux rationalistes d'introduire ici une diffé de ponctuation appuyée sur un motif futile et que nous r rons bientôt à sa juste valeur, c'est-à-dire à rien, pour qu' croient autorisés à traduire le verset 25 de manière à en fai texte nouveau en dehors de l'ancien. Le rabbin Cahen le tr ainsi : « Depuis le prononcé de *la* parole de rebâtir Jéru jusqu'au *prince oint*, il y a sept semaines ; *dans* soixante-deu maines, la place et le fossé seront de nouveau bâtis, ma temps d'angoisse. » Ne pouvant s'empêcher de se mettr mode en vogue chez les rationalistes, Kuenen a adopté la sion suivante : « Depuis l'émission de *la* parole portant rétablisse et qu'on rebâtisse Jérusalem, jusqu'à l'oint, le p il y a sept semaines ; et *durant* soixante-deux semaines, Jé lem sera rétablie et rebâtie avec des rues et des fossés, e dans l'angoisse des temps. » La traduction de Reuss devait lement reproduire cette magnifique combinaison. Il l'ex en ces termes : « Depuis qu'a été prononcée *la* parole de ra et de rebâtir Jérusalem jusqu'à un oint, un prince, il y s semaines ; et *pendant* soixante-deux semaines elle sera ra et rebâtie, place et enceinte ; mais dans l'angoisse des ten Nous ne relevons pas les incorrections que présentent ce sions ; et, après avoir constaté qu'elles introduisent da texte les prépositions « dans, durant, pendant, » qui ne s'y vent pas, nous nous contenterons de faire remarque que le ducteurs séparent les sept années et les soixante-deux sem de telle sorte qu'ils font durer la **reconstruction de Jéru pendant 432 ans.**

On pourrait supposer que, pour avoir eu la pensée d'un changement aussi grave, ces représentants de la haute critique ont dû réfléchir longuement et céder à des arguments sérieux. Il n'en est rien cependant : ils ont seulement voulu rester fidèles à une conception stupide fondée sur le fétichisme d'une interprétation ridicule de l'accent *athnach*.

Pseudo-légende et superstition des critiques antimessianiques à propos de l'accent *athnach*. — On objecte, en effet, que des rabbins inconnus ont placé un accent *athnach* au mot *šibhah*, שִׁבְעָה (sept) et que, dès lors, il n'est pas permis de composer un tout avec les sept semaines et les soixante-deux semaines. Les adversaires prétendent, en effet, mais sans rime ni raison, que cet accent a, en ponctuation, la valeur de notre point et virgule. De la sorte, ils se croient autorisés à arrêter le sens de la phrase après les mots sept semaines et à faire d'une même phrase deux phrases bien distinctes : 1° des sept semaines qui seraient alors suivies d'un « prince oint ; » 2° des soixante-deux semaines, qui viennent ainsi après cette arrivée, et pendant lesquelles ou au bout desquelles il sera construit « une place et un fossé en temps difficiles. » On suppose ainsi que l'accent *athnach* marque par lui-même une distinction importante, considérable. Or, il est loin d'en être ainsi.

Nous pourrions rappeler au préalable que l'accentuation massorétique est sans valeur en exégèse, puisqu'elle est relativement moderne : il est certain que Daniel n'a pas mis dans son texte les accents que nous y trouvons. On a pu regarder tout l'attirail des accents comme un ramassis de minuties ou de remarques frivoles que les rabbins ont, à une époque relativement récente (du septième au dixième siècles de notre ère), introduit dans les Bibles hébraïques. Mais nous n'avons pas la pensée d'avoir recours à une mesure aussi radicale : nous disons seulement qu'il est nécessaire de prendre ces accents pour ce qu'ils sont, et ne pas leur donner une importance qu'ils n'ont pas.

Les accents (*ad cantus*) sont d'abord, en hébreu, des notes musicales (*negínoṭ*), dont on se sert pour marquer la psalmodie ou le chant du texte sacré dans les synagogues. Ils indiquent la place du ton et changent les voyelles brèves en voyelles longues. On comprend que, pour la lecture à haute voix, dans le but d'éviter la volubilité, qui aurait conduit au bredouillement, on ait accentué les mots. Plusieurs personnes peuvent ainsi lire ensemble un texte à l'unisson. Les Juifs avaient, d'ailleurs, l'habitude de lire la Bible en chantant, afin d'en imprimer plus

profondément les textes dans la mémoire et aussi pour en mieux savourer le sens. D'après la Gemare, « l'Ecriture dit de celui qui lit l'Ecriture sans une suave modulation (בלא נעימה) et la *Mišnah* sans chant (בלא זמירה) : « Je leur ai donné des préceptes qui ne sont pas bons » (Ezéch., XX, 25). Ainsi les accents, comme l'observe très bien Gesenius, ont, en premier lieu, pour objet de régler le chant du texte sacré : *Sind also in erster Linie ein Art musikalischer Noten* (Gesenius-Rœdiger-Kautzsch, p. 45). Buxtorf avait déjà constaté aussi cette même fonction des accents : Notæ musicæ, et moderandi cantus indices, non tantum in expressis Canticis, Psalmis et Carminibus, ...sed et in tota Scriptura Veteris Testamentis (*Thes. gram.*, lib. II, cap. XXIII, p. 266)... Sectiones vel Lectiones Mosaicas et Propheticas, juxta accentuum rationem semper modulantur et cantillant (Hebræi), nunquam moderate legunt (*Ibid.*) (1).

Notes de musique et destinés à indiquer la syllabe sur laquelle repose le ton, les accents ont dû tout naturellement être souvent regardés aussi comme servant de signes de ponctuation. La musique exige évidemment des pauses; et ceux qui chantent ou qui psalmodient en cadence doivent se préoccuper de leur respiration et marquer des repos et des mesures. Ils doivent faire en sorte de couper une phrase de façon à ce qu'elle n'excède pas la portée ordinaire de la respiration. A l'égard des écrits poétiques et de ceux dont le discours est sententieux ou dont

(1) Le rabbin Azariah s'exprime ainsi à ce sujet : Accentuum figuras a priscis Ebræis etiam textui Talmudico sive Mischnis, cantus gratia et per eum memoriæ juvandæ causa, adjectos fuisse (p. III, *Meor Enajim*, cap. 59). Sébastien Munster constate en ces termes ce même fait : Accentus non ponuntur solum propter distinctionem au continuationem sententiarum, ut aliqui putant, sed etiam propter modulationem, et gratiorem lectionis pronunciationem, cum certum sit, Musicam excitare spiritum atque ingenium ipsum ; sicut Philosophus ait : Natura trahitur modulatione canora. — Hinc est, quod quælibet vox habet proprium accentum (Libel-Elian expositio brevis accentuum). L'utilité de ces accents pour déterminer le sens d'une phrase est si peu sérieuse, qu'Ewald ne s'en est pas occupé dans sa Grammaire *(Kritische Grammatik der hebräischen Sprache)*; il se contente de les énumérer (p. 664) dans un Appendice *(Anhang)*, en disant « qu'ils n'appartiennent pas à la grammaire proprement dite, » et qu'il traitera plus tard de leur origine et de leur usage : Auch gehören sie nicht zur eigentl. Grammatik. Ich gebe daher hier bloss die Namen, und werde künftig besonders über ihre Entstehung und ihren Gebrauch handeln.

les phrases courtes comprennent ordinairement deux hémistiches à peu près égaux en nombre de syllabes, l'accent *athnach,* par exemple, devient facilement un signe qui peut passer comme marquant des repos et comme signe de ponctuation. Il se rencontre, en effet, souvent, de la sorte que le besoin de respirer et de faire une pause coïncide avec la fin d'une sentence ou d'une de ses parties constitutives. On peut donc regarder les accents comme indiquant, dans ce cas, un certain arrêt. On a constaté ainsi que l'*athnach* partage souvent un verset ou une période en deux parties, comme l'observe très bien la grammaire de Gesenius que nous venons de citer (Meistens in der Mitte des Verses und diesen in zwei Hälften theilend).

Mais, même à ce point de vue, l'accent *athnach* est surtout, comme son nom l'indique, un accent de « respiration. » Considéré comme signe de ponctuation, il n'a que la valeur indiquée par le sens du texte. Dans une phrase dont l'étendue excède la portée commune de la respiration, il sert à diviser la période en membres principaux et secondaires : il ne forme pas une incise indépendante ; il indique seulement un moment de respiration et souvent il ne sert à rien du tout qu'à la modulation et au chant. Aussi, à propos des incises ou membres d'une période, Buxtorf (*Thes. gramm.*, lib. II, cap. 23) reconnaît-il que cet accent n'a pas un caractère complètement séparatif, qu'il ne sert souvent qu'à une légère distinction, et qu'il ne remplit même pas cette fonction : Κῶλον sive *membrum* est quo spiritus pleniori mora deponitur, et distinguitur sententia perfecta quidem in suo membro, sed *alteri adhuc conjuncta,* notaturque per *Athnach.* Videas tamen et hunc *sæpe minori distinctioni servire, ac proprio officio non fungi,* ut vel primus Bibliorum versus demonstrat. En effet, cet accent n'est pas toujours un accent de distinction. Il arrive même quelquefois que l'accent *sof-pasûq* ou *sillûq* qui est le plus fort des accents distinctifs et équivaut à un point, laisse cependant la phrase en suspens et ne représente même pas une simple virgule (cfr. Gen., XXIII, 17).

Par lui-même l'*athnach* n'indique donc pas une ponctuation qui ait la vertu de séparer l'un de l'autre les membres d'une phrase. Il peut se faire qu'il coïncide avec la fin d'une période ou avec des incises qui, d'après le sens, exigent une virgule, un point et virgule ou deux points. Mais très souvent le texte réduit le rôle de cet accent à indiquer la moindre des pauses, un repos insensible que l'on marque par une virgule. D'où il suit qu'il faut choisir la traduction qu'on en donne avec intelligence, c'est-à-dire d'après

les données du texte. C'est surtout d'après ces données et non pas d'après les accents qu'il faut expliquer la sainte Ecriture (1). Pour comprendre, du reste, que *l'athnach* ne détermine pas toujours correctement la coupe d'un verset, il n'y a qu'à jeter les yeux sur le passage du ch. XXIII, 23 des *Proverbes* qu'il faudrait traduire ainsi : « Achète la vérité et ne vend pas (*v'eal ṭimkor*). La sagesse, la doctrine et l'intelligence. » Les versions qui ont tenu compte de cet accent ont ajouté au texte un pronom : « et ne *la* vend pas ; puis, ils ont laissé le reste de la phrase sans sujet et sans verbe. A ce point de vue, on a pu aussi trouver étrange que, au premier verset de la Genèse : *Ber'ešiṭ bara' 'Elohîm 'eṭ haššamaîm* (Au commencement, Dieu créa les deux cieux...), l'accent *athnach* soit placé au-dessous du mot *'Elohîm*, אֱלֹהִ֑ים, de sorte qu'il faudrait traduire et ponctuer ainsi : « Au commencement Dieu créa. Le ciel... ; » ou : « Au commencement Dieu créa ; le ciel et la terre. » Mais il est facile de voir que, dans ce passage, l'*athnach* ne sert pas à séparer le verset en deux parties distinctes et indépendantes l'une de l'autre : on ne saurait dans une phrase séparer ainsi le sujet et le verbe de leur régime. Aussi les LXX et la Vulgate n'ont-ils tenu aucun compte de cet accent, qui ne pouvait indiquer dans ce verset qu'une pause insensible, et non un découpage quelconque de la proposition totale en deux segments. Un autre exemple, qui est complètement analogue à celui de notre verset 25, nous est donné dans le *Livre des Nombres* (I, 46) : « Et ils (les enfants d'Israël) furent tous comptés six cent mille (*'elaf*), et trois mille (*'alafîm*). et cinq cents et cinquante. L'accent *'athnach* est placé sous le mot *'alafîm*, et il est bien évident qu'il ne sert pas à séparer les « trois mille »

(1) Il n'est, en effet, que sage de suivre cette règle de critique empruntée par J. Frischmuth à Franzius : *Major ratio contextuum in rebus sacris investigandis semper et regulariter habenda... Absurdum esset, a contextu ad accentus confugere et ex solo accentu explicationem torquere velle* (*Dissert. de 70 Hebdom. Dan.*, § II). La même remarque judicieuse est exprimée par Vitringa, contre Marsham, en ces termes : Quod autem vir nobilissimus hic provocat ad *accentum athnach* nullius est momenti. *Athnach* non semper periodos distinguit... : sed de potestate, quam in distinguindis sententiis obtinet, quibusdam in Locis potius ex ipsius illis sententiis, quam ex virtute hujus *Accentus* judicium ferendum est : ut Buxtorfius Parens (*Thes. gram.*, lib. II, cap. 25) et post ipsum Glassius (*Phil.*, I, lib. I, tract. I, p. 116), adversus Huntlæum disputans, certi Hebrææ Linguæ Magistri, dudum observarunt, exemplis illustrarunt, etc. (*Observ. sac.*, II, p. 205).

des « cinq cents et cinquante » qui les suivent et à former deux groupes distincts et séparés. Une réflexion analogue nous est suggérée par le verset 18 du ch. VIII de la Genèse : *Vaiēzē' Noaḥ ubanatu ve'ištó ûnsēy-banatû 'iṭṭô* (Et Noé sortit avec ses fils, sa femme et les femmes de ces fils). Dans ce verset, l'*athnach* est placé sous le nom de Noé, et il ne peut indiquer, évidemment, qu'une distinction mineure. On ne peut prononcer la phrase tout d'un trait, et c'est pourquoi, même avant la création des accents, l'auteur de la Vulgate a traduit ainsi ce passage : *Egressus est ergo Noe, et filii ejus, uxor illus, et uxores filiorum ejus, cum eo.*

Le livre de Daniel nous indique, du reste, lui-même, dans les deux passages suivants, le rôle insignifiant que joue l'*athnach* au point de vue de la ponctuation. Au verset 2 du ch. IX il séparerait le verbe de son régime. On y lit : « J'ai considéré dans les Écritures le nombre.... » L'*athnach* est placé sous le mot *bas-sefarîm* (Ecritures) : de sorte que, en suivant le système de ponctuation informe et sans critique des rationalistes, il faudrait ponctuer ainsi ce passage : « J'ai considéré dans les Écritures ; le nombre.... » Dans ce passage, évidemment, l'accent ne saurait être exprimé par un point et virgule. Lengerke n'a pu y introduire qu'une virgule et encore sa traduction a-t-elle réclamé une préposition (in der Zahl) qui ne se trouve pas dans le texte. C'est de la même manière que Reuss a dit : « Je dirigeai mon attention dans les livres, sur le nombre » (au lieu de : J'ai considéré dans les Écritures le nombre). Il est donc à remarquer que ce critique ne rend ici l'*athnach* que par une virgule, et l'on ne pourra que trouver étrange que, au verset 25, il impose à la place de ce même accent un point et virgule. Pourquoi veut-il qu'il en soit ainsi? Uniquement pour embrouiller le texte et parce qu'il le traduit non d'après l'hébreu, mais d'après Lengerke et les rationalistes de son école. Ailleurs, ch. VIII, 20, le texte de Daniel accentué par les Massorètes, nous apprend lui-même que l'*athnach* n'indique pas une phrase complète : « Le bélier que tu as vu ayant deux cornes (est) les rois des Mèdes et des Perses. » L'accent, placé ici sous *haqqeranaîm*, indique un temps de respiration et il ne sépare pas, dans ce verset, ce qui précède de ce qui suit. Stuart, qui veut un point et virgule au verset 25, ne met ici qu'une virgule (The ram which thou sawest having two horns, is the kings of Media...). Mais il est bien plus naturel de croire que cet accent est motivé, ici, par le désir d'indiquer les deux points que le texte suggère et que nous avons mis

dans notre traduction, sans nous être préoccupé de l'accent. C'est ainsi que, au ch. V, 27 (p. 449), l'*athnach* sous *ṭeqēl* (pesé) porte l'attention sur ce mot et indique qu'il se relie avec ce qui suit. Cet accent n'indique pas, dans ce passage, que la phrase est coupée et en quelque sorte teminée : il sert plutôt de trait d'union et rattache ce verbe à l'explication que Daniel en donne.

Il ne sera donc pas inutile de reconnaître aussi que les accents, marquant des nuances de la voix, ont pour but quelquefois d'attirer l'attention sur certains mots. Les critiques savent très bien que l'*athnach* est souvent employé pour faire ressortir le sujet de la proposition ou un mot important que l'on veut signaler à l'attention du lecteur. Ainsi, au premier verset de la Genèse, cet accent, placé sous le mot *'Elohîm*, indique que ce pluriel offre quelque chose de mystérieux. Au verset 2 du ch. IX de Daniel, l'accent et l'article qui mettent en relief l'expression *bassefarîm* nous apprennent que les Écritures et la mention qui en est faite dont il s'agit méritent la plus haute considération. Au verset 25, dont nous nous occupons, l'*athnach* peut avoir pour but de porter notre attention sur les sept premières semaines signalées par l'Ange, afin que nous comprenions que cet espace de temps fut plein d'événements importants pour la nation juive. C'est pendant ces sept semaines d'années que cette nation fut reconstituée. Auberlen a dit à ce sujet : « Il se pourrait que l'*athnach* du verset 25 dût la place inusitée qu'il y occupe à l'intention d'accentuer davantage la différence qu'il y a entre les sept et les soixante-deux semaines. Il invite le lecteur à s'arrêter un instant aux sept semaines avant de passer aux suivantes. » L'accent serait déplacé en cet endroit s'il avait, au point de vue de l'accentuation, l'importance factice que les rationalistes s'efforcent de lui donner. Mais il peut très bien indiquer que l'Ange a voulu mettre les sept semaines hors de pair, afin qu'on comprit qu'elles se distingueraient par une action extraordinaire du Très-Haut. De sorte que les juifs, pénétrés de sentiments de piété, devaient bénir cette époque signalée par les bienfaits de Dieu.

Les observations qui précèdent nous montrent donc que l'*athnach* a un tout autre but que celui de couper la phrase de l'Ange en deux parties. C'est sans fondement que l'on voudrait séparer les « sept » semaines des « soixante-deux semaines. » Il est certain que, dans diverses occasions, l'*athnach* ne doit avoir aucune valeur de ponctuation. D'un autre côté, lorsqu'il indique

une pause, il faut voir, d'après le texte, si elle a la valeur d'un point et virgule ou d'une simple virgule : par lui-même l'*athnach* ne déclare pas sa valeur; n'oublions pas ce que nous a dit Buxtorf à ce sujet : *sæpe minori distinctioni servire, ac proprio officio non fungi.*

Ce sont là des règles parfaitement motivées, dont n'a pas assez tenu compte Sanctes Pagnino dans sa version de la Bible. Il croyait, sans doute, traduire plus exactement le texte en tenant compte de l'accent *athnach*. Mais il s'est trompé au sujet de l'intensité de la pause qu'il lui attribue. Aussi ne peut-on s'empêcher de constater que, peu conséquent avec lui-même, il le rend tantôt par une virgule et tantôt par un point et virgule ou par deux points. En lui donnant la valeur d'un point et virgule, il est arrivé à des résultats bizarres et qu'il n'est pas possible de maintenir. Ainsi, au verset 2 de notre ch. IX, après *in libris*, il met un point-virgule : *Intellexi in libris ; numerum annorum...* Au ch. VIII, 29, il agit de la même façon : *Aries quem vidisti habentem cornua ;* reges *Madai* et *Paras*. Le verset du ch. XXIII, 23, des Proverbes est rendu ainsi : *Veritatem eme et ne vendas ; sapientiam et eruditionem et intelligentiam.* Comment pourrait-on raisonnablement expliquer une pareille ponctuation ? Il fallait voir que l'*athnach*, placé sous *ṭimkor*, n'avait pour but que d'indiquer un moment de respiration, en partageant la phrase sans se préoccuper de la séparation qui se faisait du verbe et de son régime. On pourrait se demander aussi pourquoi Pagnino n'a pas mis un point et virgule après *'Elohim* (*Genes.*, I, 1). Une simple réflexion à ce sujet aurait suffi pour montrer à ce savant exégète qu'il n'était pas autorisé à attribuer à cet accent une importance plus considérable au verset 25 de notre ch. IX. En le traduisant ainsi qu'il suit, il en a dénaturé complètement la physionomie et la portée : *Ab exitu sermonis ad revertendi faciendum, et ad ædificandum Jerusalaim, usque ad unctum ducem, hebdomadæ septem ; et hebdomadæ sexaginta et duæ redibit, et ædificabitur platea et fossa, et in coarctione temporum.* En donnant ici, sans la moindre raison, à l'*athnach* la valeur d'un point et virgule lorsqu'une virgule, qui même n'y est pas indiquée, aurait suffi, Pagnino a, inconsciemment, déposé une sottise dans l'imagination des rationalistes.

Ce fut d'abord le chevalier Marsham qui lança dans la circulation, en l'exploitant, cette fausse interprétation qui, en plaçant un point et virgule au lieu d'une virgule au milieu des indications chronologiques et historiques données par l'Ange, a

servi aux critiques antimessianiques pour faire violence au sens grammatical et historique du texte. Marsham s'exprime ainsi (*Chronicus Canon Ægyptiacus, Ebraicus, etc.*, p. 269) : Interlinearis Pagnini éditio στιγμὴν hic recte posuit, propter accentum *Athnach*, qui distinguit periodos. A sequentibus enim hæc separanda sunt : distincti omnino sunt isti numeri et res diversas, aliquot seculis inter se dissitas, designant. Prior numerus Cyri tempora ; posterior Epiphanis indigitat. Nous réfuterons plus loin les divagations du chronologiste anglais et de ses partenaires. Ici, il suffit de faire remarquer que la séparation indiquée par le point et virgule entre les sept semaines et les soixante-deux semaines ne repose que sur une supposition en l'air. Il ne suffit pas de dire : « l'*athnach* distingue les périodes. » Cette affirmation est trop générale et trop absolue : cet accent distingue les périodes, quelquefois, pas toujours ; et puis, il n'est pas indifférent de savoir comment il les distingue. N'oublions pas que cet accent est avant tout de nature musicale et que, à proprement parler, il n'indique qu'un temps de respiration ; il n'a souvent pas même la valeur d'une simple virgule (1).

Il sera facile maintenant de relever les erreurs qui se trouvent émises à ce sujet par Rosenmüller, Lengerke et d'autres critiques de la même école. Rosenmüller traduit ainsi : *Ab exitu verbi restituere et ædificare Hierosolymam ;* et il commente

(1) Pour comprendre l'inanité de l'argument de Marsham, il n'y a qu'à voir comment il réfute lui-même le procédé qu'il emploie ici pour fausser le texte. Il donne comme une règle, à propos du vs. 25, que l'*athnach* exprime un arrêt sérieux et dûment traduit par un point et virgule. Or, on peut constater aisément le cas qu'il fait de cette règle. Nous trouvons, à cet endroit même de son livre, la traduction latine des quatre premiers versets et des versets 20-27 du ch. IX de Daniel. Voici comment il se conforme à la règle qu'il juge si importante. L'*athnach* est rendu par une virgule aux versets 1, 4, 20, 21, 24 ; par rien du tout aux versets 2, 3, 22. 24 ; par deux points aux versets, 23 (*gratiosus es :*), 27 (hebdomada una :) et par un point et virgule systématiquement aux seuls versets 25 (sept semaines ; et soixante-deux semaines) et 27 (et non ei ;). Wagenseil a donc pu répondre, avec raison, à Marsham que, renversant lui-même bien imprudemment sa propre hypothèse, et contredisant ses paroles par ces actes, il ne peut pas demander qu'on lui accorde ce que lui-même n'a pas maintenu : Nimis igitur improvide propriam hypothesim evertit Marshamus. et suis dictis contraria exequutus est facto ; nec potest proindre impetrare ut alii ei concedant, quod ipse sibi in hoc negotio non præstitit (*Tela ignea*, etc., t. II, p. 31).

ainsi cette version : i. e. ab eo inde tempore, quo promissum de restituenda et ædificanda urbe Hierosolymitana est datum (ce point de départ est adopté sans donner aucune raison), *usque ad unctum principem hebdomades septem* erunt. (Il ne motive en rien le parti qu'il prend de s'arrêter après les mots «sept semaines. ») Puis, il se contente de donner une simple affirmation comme preuve de la légitimité du choix de son point de départ. *Dabar, verbum* h. l. intelligitur illud, quod supra, vs. 2, memoratur per Jeremiam editum oraculum, quo promissum erat, elapsis septuaginta annis fore ut Hierosolymæ restituantur. Ainsi, pour justifier cette interprétation, Rosenmüller se contente de nous dire : on entend (*intelligitur*), mais il ne dit : ni *qui*, ni *pourquoi*, ni *depuis quand*, on chipote ainsi ce passage du ch. IX. Il faut remarquer, du reste, que dans la traduction placée en tête de ce chapitre, Rosenmüller n'a pas osé tenir compte de l'*athnach* et qu'il ne l'exprime pas même par une virgule : Ab editu mandato de reditu, et de instauranda Hierosolyma usque ad unctum principem fore hebdomades septem et sexaginta duas, quibus redibitur et vici munimentaque instaurabuntur, idque in difficultate temporum.

La traduction de ce même verset 25 par Lengerke n'est pas mieux motivée : Vom Ausgange *des* Ausspruches, Jerusalem wiederherzustellen und zu *bauen, bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten, sind 7 Wochen; und 62 Wochen — (so) wird wieder hergestellt und gebauet (die) Strasse; und (zwar) ist es bestimmt, aber im Druck der Zeiten*. On peut voir que ce critique déraile dès le troisième mot. Que vient faire, en effet, ici cet article (*des*) qui n'est nullement indiqué dans le texte? Il vient au secours d'un commentateur qui se noie et qui s'efforce de s'accrocher à un système fantaisiste. Puis, Lengerke ne traduit pas le ל de *lehašib* (pour rétablir) : il se contente de dire que cette lettre indique le contenu ou l'objet de la prophétie. Mais ce *lamed* le dérange un peu et il ne l'exprime pas parce qu'il donnerait à la phrase une tournure qui ne favorise pas son système. En réalité, le ל devant les infinitifs signifie « pour. » On peut dire aussi qu'il donne à l'infinitif le sens d'un gérondif (*ad reverti faciendum et ad ædificandum Hierosolymam*). Mais enfin, il faut le traduire. Nous avons déjà montré que la traduction : jusqu'à un Oint, un Prince, qui pourrait être exacte au point de vue grammatical, ne l'est pas ici au point de vue du contexte; il ne s'agit pas ici d'un Oint, d'un Prince quelconque, mais de l'*Oint*, du *Nagid*, dont la venue était dans les préoccupations de tous les Juifs de cette époque.

La grammaire nous a, d'ailleurs, permis de regarder ces nom comme des noms propres et nous n'avons pu, pour des raison tirées du contexte et de divers passages analogues, nous empê cher de les regarder comme tels. La prétention de couper l phrase après les mots « sept semaines » a été suffisamment réfu tée. En attribuant une grande importance à l'*athnach* et e affirmant que les Massorètes ont bien fait de séparer ces deu déterminations de nombres, Lengerke se garde bien d'examine la valeur de cet accent et de rendre compte de la pensée qui porté les grammairiens juifs à les placer sous le nombre « sept. Voici tout ce qu'il a pu trouver pour motiver la séparation exa gérée qu'il a adoptée : 1° « Une époque de 62 semaines et pou elle-même séparément (*für sich allein*) doit être comptée à cau de la répétition de cette expression au verset suivant et d l'article qui commence ce verset : « Et après les 62 semaines. Evidemment, l'Ange indique ainsi une période qui succéder aux 7 semaines ; mais il ne dit pas que les 7 + 62 semaines n forment pas une période totale après laquelle apparaîtra le Mes sie-Nagid. Lengerke trouve que l'Ange aurait dû dire : « Aprè les 69 semaines. » Mais l'ange ayant fixé le *terminus ad quem* de « sept semaines », et indiqué par là-même le *terminus a quo* de 62 semaines, n'a plus à s'occuper des sept premières : il n'a plu devant lui que la période des 62 semaines, dont il va indiquer l *terminus ad quem*, 2° Lengerke ajoute que *ṭašûb* se trouverai alors sans liaison avec ce qui précède. Mais, sans regarder cett partie du verset 25 comme une parenthèse ayant pour but d'as surer aux juifs que leur ville serait rebâtie, on peut constate que l'objection provient d'un défaut de vue d'ensemble de la pro phétie contenue dans les versets 25-26. L'Ange commence pa exposer la division des 7 + 62 semaines ; puis, il indique l terme de chacune de ces périodes : à la fin des 49 ans, la vill sera rebâtie ; puis, à partir de ces 7 semaines, après une périod de 434 ans, le Messie sera mis à mort. On s'explique ainsi trè bien que *ṭašûb* ne soit pas précédé d'un *vav*. La liaison ne deva pas se faire avec la période des 62 semaines qui précède ce mo immédiatement ; il suffisait que l'ensemble du discours indiqu qu'il devait y avoir là deux points, et nous ne serions pa étonné que dans d'anciens manuscrits il y ait eu là un *vav* expli catif. Lengerke blâme les anciennes versions qui ont placé l conjonction « et » devant *ṭašûb*. Mais si la traduction a été m faite à ce sujet, le texte avec *vav* ne donnerait aucun appui l'hypothèse du critique. Théodotion dit : καὶ ἐπιστρέψει ; la Vu

gate : *et rursum ædificabitur platea...* La particule conjonctive, placée devant le verbe *tašûb* n'aurait pas affecté le sens du texte, puisque le *vav* explicatif se traduit très bien par deux points. Les versions que nous venons de mentionner n'auraient donc pas eu besoin de le rendre par καὶ ou par *et*. La liaison que Lengerke veut établir entre le relèvement de Jérusalem et les 62 semaines n'est, d'ailleurs, fondée en aucune façon. Il sait très bien que ce travail ne dura pas tout ce temps. Aussi trouve-t-il que la traduction : « pendant 62 semaines » est inexacte (*unrichtig*). Il reconnaît également qu'il ne saurait être ici question, comme Rösch le suppose, d'un perfectionnement ou d'un achèvement de construction qui aurait eu lieu sous Séleucus IV, c'est-à-dire 55 semaines d'années après Cyrus. Mais il ne dit rien de sérieux lorsqu'il prétend qu'il faut traduire : « dans 62 semaines » (*in 62 Wochen*) et qu'il interprète ainsi ce passage : « Et quand à ce qui concerne les 62 semaines, en elles (*in ihnen*) la place sera relevée et rebâtie. » Il n'y a dans le texte ni « dans » ni « pendant », et, d'un autre côté, dépourvue de בם (en eux dans les 62 semaines), la phrase signifierait que l'action de bâtir se poursuivrait d'un bout à l'autre des 62 semaines ou ne se produirait qu'à la fin de cette période. Le sens de ce passage ne peut être que celui-ci... « Jusqu'au Christ-Conducteur (seront) sept semaines et 62 semaines : la ville sera rebâtie... » (Evidemment, à la fin des 7 semaines, puisqu'après cette reconstruction, il n'est plus question que des 62 semaines : « Et après 62 semaines... »).

Ne se préoccupant pas plus que Lengerke de la valeur vraie de l'*athnach*, dont ils ont exagéré la fonction, de nombreux rationalistes ont donné dans le travers que nous venons de signaler. De Wette met un point et virgule après *sieben Siebende* (sept semaines), et Ewald après *sieben Wochen* (sept semaines. — *Die Propheten*, etc., p. 568). Ces critiques ne se sont pas donné la peine de motiver la signification qu'ils donnent à l'accent des rabbins : pour eux, au verset 25, l'athnach est un point et virgule. C'est un dogme. Wieseler, cependant, n'attribue aucune importance à cet accent ; il ne le rend même pas par une virgule : ... *sind 7 Wochen und 62 Wochen.*

Mais nous ne saurions nous empêcher de signaler une curieuse contradiction chez les critiques qui débitent, au sujet de l'*athnach*, l'aphorisme inepte contre lequel se lèvent, pour le démentir, toutes les lignes de leurs versions de la Bible. Reconnaissant, en effet, que leur mésinterprétation de cet accent tourne à l'absurde,

ces rationalistes repoussent eux-mêmes, à peu près partout
manière de ponctuer qu'ils préconisent tant au verset 25
ch. IX. Ainsi, au verset 2 de ce même chapitre, où l'*athnach* i
diquerait un point et virgule, Lengerke met une simple virgu
qui, toute simple qu'elle est, ne laisse pas cependant que
l'embarrasser : « dans les livres, (dans) le nombre (in der Zahl)
Maurer a pu justement lui reprocher, à ce propos, de s'être e
brouillé dans les vétilles de cet accent. Nous avons vu déjà en el
le cas que ce critique en fait (p. 864). Ce professeur de Leipzig, c
est aussi hostile que possible au livre de Daniel, et qui, au ver
25, affecte de ne rien dire au sujet de cet accent, tout en adopta
la coupure exagérée qu'il est censé représenter, s'oppose à
qu'on en tienne compte au verset 2 ; il veut que l'*athnach* s
effacé, rayé : *Deletor ! neque enim in talibus hærendum est.* Au po
de vue de la ponctuation, Maurer a raison : cet accent là n'a a
cune valeur. Pourquoi en aurait-il une au verset 25 ? C'est ce q
ces critiques ne disent pas. Au ch. VIII, 20, Lengerke n'a p
jugé à propos de traduire, même par une simple virgule, l'acc
placé sous le mot *haqqeranaîm* (deux cornes). La même cont
diction se trouve chez Moses Stuart qui ne connaît pas de po
et virgule au ch. IX, 2 (I, Daniel understood by the Scriptu
the number...), mais qui ponctue le verset 25 de façon à exag
rer et dénaturer le rôle de l'*athnach* : *seven weeks*; *and sixty a*
two weeks shall it be rebuilt. La raison qu'il donne de cette faç
de ponctuer est que « l'auteur les a séparées » (The writer h
separated them. — C'est ce qu'il aurait fallu prouver) — « ou, q
quoi qu'il en soit, les Massorètes les ont séparées en plaçant
athnach sous *šibhah* » (p. 278). Ce savant critique comprend néa
moins très bien que cet argument n'est pas très concluant,
il ajoute : « Je ne dis pas que ce soit une autorité décisive ; m
je puis dire que se départir des accents est généralement n
désirable et la plupart du temps hasardeux (I say not that this
decisive authority ; but I may say, that departure from t
accents is generally undesirable, and mostly hasardous. — *il*
Mais cette exagération du rôle des accents musicaux au point
vue d'une ponctuation arbitrairement déterminée, ne laisse p
que de surprendre, lorsqu'on sait que, en ce qui concerne le li
de Daniel, Stuart regarde les conjectures exégétiques des ra
bins, à propos des *qeris*, comme étant elles-mêmes peu fondées
usual, in this book, the *Kethibh* is the better reading — p. 9
Ces mêmes rabbins seraient néanmoins infaillibles à l'égard d
modulations du texte ! C'est une assertion que nous n'avons p

à examiner ici. Admettons la maxime de Stuart — à savoir qu'il faut tenir compte des accents. Mais la question est de savoir quelle valeur il faut accorder à l'*athnach* en général, et quelle valeur il a dans tel ou tel cas particulier.

Les critiques rationalistes ne se posent même pas ces questions. Ils s'en tiennent à dire que les Massorètes ont séparé les 7 semaines des 62 semaines. Mais est-il vrai qu'il y ait l'indication d'une séparation ? S'agit-il d'un repos sensible (point et virgule) ou d'un repos insensible (virgule) ? Cet accent n'aurait-il pas tout simplement pour but un effet musical ? ou, ce qui nous paraît plus propable, ne serait-ce pas un accent d'admiration destiné à porter la pensée du lecteur sur la grande bénédiction de Dieu au sujet de la reconstruction de Jérusalem ? Ce sont là des questions auxquelles les rationalistes devraient d'abord se préoccuper de répondre. C'est ainsi, par exemple, que voulant motiver leur refus d'admettre « l'exégèse traditionnelle de l'Eglise chrétienne, » d'après laquelle « le Messie doit venir après 7 + 62 semaines d'années, » Kuenen, avec les Marsham, les Lengerke, les De Wette, les Ewald, les Cahen et *tutti quanti*, n'a pu opposer à cette thèse que la pseuso-légende de l'*athnach*. « Or, dit-il, les deux accents du texte hébreu nous défendent absolument de réunir les chiffres 7 et 62 de manière à leur faire indiquer une seule et même période. Le temps qui doit s'écouler avant la venue du « prince est ainsi de 7 semaines d'années seulement ; les 62 semaines d'années représentent, au contraire, la période pendant laquelle Jérusalem continuera de se trouver dans un état précaire » (*Hist. crit.*, II, p. 546). Toujours des affirmations en l'air, jamais la moindre preuve. Etablissons donc que l'accent *athnach* — le seul dont il s'agit ici — vous « défend absolument de réunir les chiffres 7 et 62 de manière à leur faire indiquer une seule et même période. Vous supposez que l'accent *athnach* marque par lui-même une forte pause et vous le traduisez par un point et virgule (voy. plus haut, p. 944). Mais ne peut-il pas plutôt ne signifier qu'un simple repos représenté par une virgule ? A cette question, nous allons trouver une réponse dans les traductions mêmes des rationalistes.

Pour apprécier, en effet, la valeur des affirmations aussi tranchantes que commodes de nos adversaires, au sujet du rôle de l'*athnach*, nous n'avons qu'à examiner l'emploi qu'ils lui attribuent à chaque verset de notre ch. IX. Lengerke ne voit dans cet accent qu'une simple virgule aux versets 1, 2, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 12, 17, 22, 26, 27. L'*athnach* n'est pour lui rien du tout aux

versets 3, 6, 20, 24. Il le traduit par un point et virgule au versets 11 (Israël... n'a pas écouté ta *voix*; et ainsi se répand sur nous...), 14 (Jéhovah a amené le malheur sur *nous*; c Jéhovah est juste...), 15 (qui t'es acquis un nom qui dure enco *aujourd'hui*; nous avons péché...), 21 (je priais encore; alo vint l'homme Gabriel...; mais rien n'empêchait de traduire ainsi je priais encore, et voilà ! l'homme Gabriel... vint). Dans ces pa sages, la ponctuation est d'ailleurs indiquée par le texte. Coupar le verset 13, d'après son caprice, Lengerke a traduit ainsi en ind quant l'*athnach* par un point : « Tout ce malheur tomba su *nous*. Mais nous n'avons pas supplié Jéhovah » (alles dieses Un glück kam über uns. Aber wir flehten nicht zu Jehova) : u point et virgule suffisait : « Tout ce malheur est tombé su nous; et nous n'avons pas imploré l'Eternel... » La même ponc tuation est adoptée au verset 23 (Car tu es un bien-aimé. Fai donc attention). Un point d'exclamation suffit enfin à Lengerk pour traduire l'*athnach*, aux versets 16 (à ta sainte montagne — *deinem* heiligen Berge !) et au verset 18 (appelé de ton nom !)

Moses Stuart traduit également l'*athnach* par de simples vir gules aux versets 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 15, 16, 17, 20, 21 22, 24 et 26. Il met des points et virgules qui sont suggérés plu tôt par le texte lui même que par l'accent, aux versets 9 (to th Lord... belongeth.. pardon; because we have sinned), 11 (Nou n'avons pas écouté ta *voix*; et tu as versé sur nous ta malédic tion), 13 (Tout ce mal est tombé sur *nous*; et nous ne nou sommes pas présentés devant ta face), 14 (Jéhovah a veillé su le mal, et l'a amené sur nous; parce que Jéhovah est juste), 1 (Considère la ville sur laquelle ton nom est *invoqué*; car ce n'es pas à cause de notre justice...), 23 (car tu es un homme de *dé sirs*; sois donc attentif...), 25 (sept semaines;), et 27 (Il confir mera son alliance avec plusieurs dans *une semaine*; et pendan une demi-semaine...). Au verset 19 (Ne *tarde pas*, pour l'amou de toi-même), Stuart ne tient aucun compte de l'*athnach*, et i traduit ainsi : *Delay not for thine own sake.*

Aux yeux du rabbin Cahen, l'*athnach* représente une virgul aux versets 1, 2, 3, 5, 8, 9, 10, 12, 13, 15 (*kaiiôm hazzēh* — jus-qu'à ce jour), 17 (sur ton sanctuaire qui est dévasté), 18, 19, 21 24 (*holmîm* — Justice éternelle); et il est jugé ne signifier rie du tout aux versets 4, 6 et 22. Par contre, ce même accent es traduit par un point et virgule aux versets 7 (en ce jour;), 11 (pour ne pas obéir à ta voix; alors s'est répandue sur nous...), 12 (sur nous; car Jéhovah est juste), 16 (ta sainte montagne;

car par nos péchés), 20 (de mon peuple Israël ; je déposerai ma supplication), 23 (parce que tu es un favori ; sois attentif), 25 (sept semaines ;), 26 (et [il n'aura] pas [de successeur] ;), 27 (à plusieurs ; la moitié de la semaine).

Le même contraste ne nous est pas offert par Kuenen, d'une façon si frappante, parce qu'il n'a traduit que les quatre derniers versets 24-27 du ch. IX. Il met, au verset 24, un point et virgule après « justice éternelle » (Lengerke n'exprime pas cet accent, et Stuart et Cahen le rendent par une virgule), au verset 25 (sept semaines ;) au verset 26 (il n'y aura personne pour lui ; — Lengerke et Stuart mettent ici une simple virgule). Mais au verset 27, le critique de Leyde se contente, avec Lengerke, d'une virgule (l'alliance pour plusieurs), tandis que Stuart et Cahen ont adopté un point et virgule.

La traduction de Reuss est encore plus curieuse. Il n'a mis de point et virgule qu'aux versets 25 (sept semaines ;) et 26 (et nul à lui ;). Dans tous les autres versets, l'*athnach* est traduit par une simple virgule, à l'exception des versets 3, 4, 6, qui n'ont pas même ce signe de ponctuation, du verset 16 qui offre un point d'exclamation (ta sainte montagne ! car...), et des versets suivants qui sont, on ne sait trop pourquoi, affublés d'un point. Ce sont les versets 11 (sans écouter ta voix. Et sur nous s'est déversée la malédiction), 13 (comme c'était écrit dans la loi de Moïse. Mais nous n'avons point imploré), 18 (Et cette ville qui s'appelle de ton nom. Car ce n'est pas en vue) et 23 (car tu es un bien-aimé. Fais donc attention). On peut voir par ces exemples, par ces variations, que les rationalistes, entichés de leur point et virgule, au verset 26, savent s'arranger pour mettre la plupart du temps leur règle d'un côté et leur conduite de l'autre.

Par les différentes significations qu'ils donnent à l'*athnach*, les rationalistes nous font assez voir, en effet, qu'ils manquent de logique et de mesure dans le grossissement du rôle qu'ils lui attribuent, sans motif, au verset 25. Généralement, ils ne donnent à cet accent que la valeur d'une virgule, et lorsqu'ils en font un point et virgule, c'est plutôt le texte lui-même que l'accent rabbinique qui leur suggère cette plus forte pause. Or, ici, rien ne leur dit que les sept semaines doivent être séparées du reste du texte par une ponctuation plus forte. Il n'est donc pas vrai, quoiqu'en disent les criticistes, que l'accent *athnach* nous défend de réunir les deux chiffres 7 et 62 dans une même période. Cet accent, qui se trouve après la première incise, indique

ici, comme dans les autres versets du ch. IX, un moment
respiration et doit aussi être traduit, tout au plus, par une v
gule. Les rationalistes ne peuvent donner aucune raison q
leur permette de supposer qu'il marque ici une distinction co
sidérable, importante. Le seul motif qui les porte à exagérer
à grossir son rôle, au verset 25, c'est le désir de dénaturer
prophétie contenue dans ce verset. Il était nécessaire de le
montrer qu'ils ne font de la sorte que de l'exégèse incohérei
et de fantaisie. Il ne suffit donc pas d'entourer l'*athnach* d'
respect superstitieux et de déclarer, à propos du verset 25, qu'
ne saurait porter la main sur le point et virgule sacré dont
en fait le représentant. Il faut laisser à cet accent son vérital
caractère et ne pas lui donner une portée que les rabbi
n'avaient pas prévue. Ils ont mis un *athnach*, soit parce que
besoin de respirer le réclame, surtout lorsqu'on psalmodie
qu'on chante le passage, soit pour provoquer des sentimer
d'admiration et de reconnaissance pour la grâce qui permit a
Juifs de reconstruire leur ville. La valeur de l'*athnach* ne pe
donc pas être abandonnée à la libre fantaisie des rationalistes.
ne leur appartient pas d'en faire, à leur gré, une borne qu'
plantent où bon leur semble. Les anciennes versions qui igr
raient l'*athnach*, mais qui tenaient tout aussi bien compte du l
soin de respirer, ont inséré, dans leur traduction, une sim
virgule après la mention des « sept semaines. » Les traducte
ont compris que cette ponctuation ne tenait pas au récit,
qu'une pause plus considérable l'aurait arrêté et interrompu
la façon la moins opportune : ils se sont guidés d'après le se
du texte. C'est ce que nous avons fait nous-même. Notre t
duction a été faite presque toujours sans aucune préoccupati
des accents : nous n'avions pas à exprimer les gammes asc
dantes et descendantes, les points d'orgue ou les points d'adı
ration dont les rabbins scandent les textes bibliques. Ce se
ces textes qui indiquent eux-mêmes la ponctuation ; et c'est
les consultant que, quoique nous n'ayons tenu que rarem
compte des accents, nous avons ponctué le livre de Daniel t
aussi bien au moins que les *Athnachistes*. Après les mots « s
semaines, » nous n'avons pas même mis une virgule, parce q
sans blâmer les traducteurs qui s'en sont servis, nous somn
en droit de nier que l'*athnach* soit ici un accent distinctif et
paratif, même en le supposant réduit à sa plus simple expr
sion. Nous avons vu que cet accent a quelquefois pour but d'
diquer que le mot ainsi signalé offre quelque chose de mys

rieux et qui mérite plus particulièrement d'attirer les méditations du lecteur. L'*athnach* peut fort bien indiquer ici que les « sept semaines, » qui ont trait à la reconstitution de Jérusalem, ont une grande importance. Il aurait pour but d'exciter chez les lecteurs un sentiment d'admiration et de reconnaissance pour cette grande grâce qui procura la résurrection de la nation juive, qui devait enfanter le Messie, et contribuer ainsi à la fondation du royaume de Dieu. Rien n'empêche toutefois, nous le répétons, de prendre cet acent pour une note de musique, pour un accent indiquant un repos que la respiration impose et qui se traduit par une simple virgule.

Il n'est donc pas vrai que la construction de la Vulgate soit fautive ; et l'on conçoit très bien l'emploi de 7 + 62, quoique après 7 il n'y ait pas un point d'arrêt, un point dénotant un sens complet ; mais simplement l'indication d'une courte pause, pour reprendre haleine : *Hebdomades septem, et hebdomades sexaginta duæ erunt*. Les versions grecques ne séparent pas davantage les 7 semaines des 62 semaines. Sébastien Munster qui ne les sépare même pas par une virgule, n'est pas non plus répréhensible. *Ab egressu verbi* (quod est) *de reparanda et reædificanda Jerusalem, usque ad Meschiam principem, hebdomades septem et hebdomades sexaginta duas : restituetur autem et reædificabitur platea et fossa, sed in augustia temporum*. Le docteur Pusey ne s'est pas cru tenu, non plus, à se laisser guider par l'*athnach* : *Unto Messiah the Prince*, shall be *seven weeks and threescore and two weeks* (*Lectures on Daniel*, p. 193). Il ajoute avec raison qu'on ne peut disjoindre ces semaines (*cannot be disjoined*), et cela, à cause soit du langage, soit du contenu de la prophétie (*And this, on account both of the language and substance of the prophecy*). De même aussi, au point de vue de l'*athnach*, la *Bible annotée* (par une société de théologiens et de pasteurs. — Neuchâtel, 1883) offre une traduction très correcte : « Depuis la sortie de (*la*) parole (ordonnant) de ramener et de rebâtir Jérusalem jusqu'à (un) oint-chef, il y a sept semaines, et soixante-deux semaines, elle reviendra et sera rebâtie, places et enceintes, et dans la détresse des temps. » Comme on le voit, l'*athnach*, après « sept semaines, » est compté à sa valeur réelle et traduit par une virgule (1).

(1) Il est difficile d'expliquer comment l'abbé Trochon a pu se laisser égarer par les assertions inexactes de critiques dont l'exégèse n'a d'autre but que de remplacer le texte par des combinaisons imaginaires et mal fondées. Il emprunte, dit-il, « en la modifiant un

C'est donc au sens et à la suite du texte qu'il faut surtout avoir recours pour fixer la ponctuation. Or, d'après les observations qui précèdent, nous avons pu constater que les traductions rationalistes sont ici en contradiction ouverte avec les paroles mêmes de ce texte. L'Ange a divisé la période des 70 semaines de façon à porter l'attention de Daniel sur les 7 premières semaines, dont l'importance est incontestable. Il est, d'ailleurs, facile de comprendre que la lecture à haute voix, la psalmodie ou le chant aient dû donner à cette expression un relief singulier. Il y a là, d'ailleurs, une période de longue haleine, et il convenait de ne pas s'essouffler en la psalmodiant ou en la chantant d'un seul trait ; on trouve après les « mots 7 semaines, » la place d'un repos tout naturel qu'on a pu marquer par l'accent *athnach*, lequel n'indique pas un repos complet et n'interrompt pas la phrase.

Le motif qui a donné lieu à la mise en lumière des 7 semaines a trait à la prière de Daniel relative aux désolations de Jérusalem. Gabriel rassure le prophète au sujet de la résurrection de cette ville, dont le sort était lié à l'avènement du Messie. L'avenir d'Israël était donc très justement une des grandes préoccupations de Daniel, et l'éventualité annoncée du relèvement de Jérusalem offrait une perspective très consolante. Cette reconstruction n'était pas une besogne d'arrière-plan : il s'agit d'un événement qui arrivera en premier lieu ; et comme la prophétie a précisément en vue des déterminations de temps, l'Ange a voulu marquer qu'une période de 47 ans suffirait pour qu'on eût bâti à Jérusalem des murailles et un nombre suffisant de maisons

peu, » la version protestante de Second, qu'il donne comme « la traduction ordinaire de cet endroit, qui pour l'apologétique chrétienne a une importance considérable. » (*Le prophète Daniel*, p. 63). Voici ce qu'il nous donne comme la traduction de ce passage : « Depuis le moment où *la* parole *a annoncé* que Jérusalem sera rebâtie jusqu'à *un* chef, *un* oint, il y a sept semaines ; *dans* soixante-deux semaines les places et les fossés seront rétablis, mais en des temps fâcheux. Après les soixante-deux semaines *un* oint sera retranché et *il n'aura pas de successeur.* » Il serait fâcheux qu'on laissât des *perversions* de ce genre s'implanter dans les écoles catholiques. En constatant des trahisons si graves, on ne saurait, du reste, trouver étonnant que l'abbé Trochon ait ajouté : « Ce texte, on ne peut le nier, est difficile à expliquer » (p. 70). S'il avait voulu le regarder de plus près, il aurait compris que le texte est loin d'être obscur, et que ce sont les mauvaises traductions et les quiproquos rationalistes qui ne sont pas clairs.

et d'édifices publics qui constituent une ville. Il ne sera pas inutile de remarquer aussi que nous sommes en présence de deux prophéties échelonnées : l'accomplissement de la première, dont le terme est le plus rapproché — la reconstruction de la ville — assurait la vérité de la prophétie relative à l'apparition du Messie après les 7 + 62 semaines.

En renforçant la pause et en rattachant aux 62 semaines ce qui est dit de la reconstruction de la ville, les rationalistes ont fait, d'un autre côte, de l'amalgame de ces membres de phrases une rêverie inintelligible. Ils font dire au texte quelque chose qui n'a pas le sens commun : Durant 62 semaines (Ewald : *und Zweiundzwangig Wochen hindurch*; Hitzig : *Während* 62 Wochen, etc.) elle sera rebâtie ; pendant 62 semaines, elle reviendra, etc. Dans quel but l'Ange aurait-il dit que d'un bout à l'autre de 62 semaines on rebâtirait Jérusalem ? Aurait-il pu dire que cette ville mettrait 434 ans à devenir une ville ? Le Dr Pusey observe, avec raison, que cette proposition est ridicule (That Jerusalem should be 434 years in rebuilding, which would be senseless, p. 173). En joignant les 62 semaines avec ce qui suit, le sens est que la ville sera en construction pendant cette période de 434 ans. Il est reconnu que, dans ce cas, 62 semaines est à l'accusatif. Or, Ewald a établi cette règle générale : « En assignant des dates, l'accusatif est usité, si l'action appartient à toute la période, lorsque la période toute entière est employée à l'action dont on parle ; mais si l'on exprime que l'action tombe à un moment particulier, et défini d'une longue période, בְּ est employé comme l'ablatif en latin. » Conséquent avec lui-même, Ewald a interprété la reconstruction, comme devant avoir lieu « d'un bout à l'autre » (*hindurch*, à travers, pendant. — *Die Proph.*, II, p. 568) des 62 semaines. Pusey remarque, du reste, fort bien (p. 194) que Lengerke a péché au point de vue grammatical, lorsqu'il a traduit ce passage par un nominatif absolu : « Et 62 semaines — la rue sera rebâtie. »

D'autres critiques ont, d'ailleurs, vainement essayé de placer la reconstruction de la ville au bout des 62 semaines. Rösch prétend (*Studien u. Krit.*, 1834, p. 288) que Jérusalem fut complétée par Séleucus IV Philopator. Maurer suppose aussi que ce Séleucus « paraît avoir de nouveau agrandi la ville assurément rebâtie depuis longtemps » (qui urbem dudum haud dubie restitutam denuo amplificasse videtur). Mais sans insister sur ce racontage, il propose d'admettre que la période des 62 ans prend fin à l'époque de Séleucus IV, non pas parce que ce roi constitue une fin

remarquable, mais parce qu'il a précédé Antiochus (nisi mavis existimare, finem capere secundam epocham cum Seleuco IV, non quod is ipse notabilem terminum fecerit, sed ea tantum de causa, quod is eum, a quo tertia epocha debuit initium capere, antecesserit, Antiochum Epiphanen puta). Ainsi, l'expression « 62 semaines » se passeront à rebâtir — signifie que cette période aboutira à Seleucus IV. Il est difficile toutefois de savoir ce que pense Maurer au sujet de la reconstruction de la ville. Après avoir traduit par *per hebdomades*, etc., il ajoute que la ville ne fut pas bâtie continuellement, mais à divers intervalles (non continuo ædificatum est sed interjectis intervallis).

La liaison que Lengerke et d'autres criticistes veulent établir entre les soixante-deux semaines et la reconstruction de la ville est d'autant moins fondée, qu'il suivrait de leur interprétation que ce travail aurait commencé au moment de la destruction de la Jérusalem et qu'il se serait continué pendant le temps où elle était en ruines. D'après eux, en effet, le *terminus a quo* des soixante-deux semaines serait l'année 588, époque de la destruction de la capitale juive sous Nabuchodonosor (1).

D'un autre côté, nous ne devons pas oublier que les rationalistes qui tiennent cet oracle pour un *vaticinium post eventum* devraient expliquer comment leur pseudo-Daniel du temps des Machabées aurait pu supposer que la reconstruction de la ville devait prendre 434 ans et que, même de son temps, Jérusalem n'était pas encore une ville. Tout le monde aurait, en effet, compris, à cette époque, que cette opinion, introduite dans la prophétie, était culbutée par les textes (II, Esdr., 11 et ss.) et par les faits rattachés au temps d'Esdras et de Néhémie. Le pseudo-Daniel n'aurait pu ignorer que, du temps de ces deux grands hommes, c'est-à-dire dans une période d'une cinquantaine d'années, Jérusalem était redevenue ce qu'elle avait été jadis, une ville considérable, une des capitales de l'Orient.

Comprenant que l'anomalie de la prolongation de cette cons-

(1) C'est une remarque que Wieseler expose très bien dans le passage suivant : Denn da sie dies nun nothwendig als *Accusatic* zum Folgenden ziehen, mithin die *Zeitdauer* angeben lassen müssen, durch die sich der vollkomen Aufbau Jerusalem erstecken soll, so müssten die, welche den *terminus a quo* der 62 Jahrwochen wenigstens ins J. 588 v. Ch., also vor den exile, setzen (Lengerke, Rösch, Eichhorn), auch consequent behaupten, das an dem Bau der Stadt Jerusalem während des Exils oder während der Zeit ihrer Verwüstung gearbeitet wäre. *Die* 70 *Wochen*, p. 103.

truction pendant 434 ans se dénonce par des faits significatifs et probants qui la renversent, quelques rationalistes ont cru bien faire de prendre la tangente. Le texte ne signifie plus que la ville sera rebâtie pendant soixante-deux semaines ou au bout de soixante-deux semaines. Kuenen fait suivre sa traduction par cette note : « Les soixante-deux semaines représentent la période pendant laquelle Jérusalem continuera de se trouver dans un état précaire. » Reuss traduit et commente le même passage de la façon suivante : « Jérusalem sera rebâtie *pendant* soixante-deux semaines dans l'*angoisse* des temps : cela dit que les temps malheureux pour la ville rebâtie dureront aussi longtemps » (p. 266).

D'autres critiques prétendent encore que le texte demande que la reconstruction de la ville ait dû se faire pendant les 62 semaines, car, disent-ils, pourquoi diviser la somme de 69 semaines en deux sections, si une de ces parties n'a aucune signification et n'a rien qui lui soit assigné spécialement. Mais c'est mal apprécier le but indiqué par le texte que de lui prêter l'intention de décrire ce qui se passera pendant ces deux périodes d'années. L'indication qu'il donne au sujet du rétablissement de la ville dans son ancien état, a bien sans doute pour but d'attester que, dans les quarante-neuf années signalées, la nationalité juive aura repris son rôle dans le monde ; mais cette révélation se propose aussi d'indiquer que cette renaissance aura eu lieu au bout des quarante-neuf ans. Le *terminus ad quem* de cette période est fixé et il est présenté comme étant tout à la fois le *terminus a quo* de la seconde période. Aussi, après avoir indiqué cette caractéristique des sept premières semaines, l'Ange s'empresse-t-il de signaler celle des soixante-deux semaines. C'est ce qu'il fait au verset suivant qui se lie au verset 25 et qui ne doit pas être considéré comme en étant séparé pour le sens. On suppose à tort, en effet, que le sens d'une phrase finit à la clôture du verset. Cependant, il est reconnu que quelquefois ce sens n'est complet que par le verset suivant (cfr. VIII, 18, 19 ; Genèse, XIV, 1). Les versets 25 et 26 doivent être liés ainsi qu'il suit : « Depuis la promulgation de l'édit... jusqu'au Christ-Chef, sept semaines et soixante-deux semaines : les places et les murs seront rebâtis... ; et après les soixante-deux semaines le Christ sera mis à mort... » Ainsi, ce qui distingue les soixante-deux semaines, c'est qu'elles aboutissent à la semaine ou l'Oint, le Messie, sera retranché ; c'est, en un mot, qu'elles ont pour

terminus ad quem l'apparition du Messie (1). L'Ange ne s'occupe pas des événements qui devaient se passer à Jérusalem pendant cette période. Déjà Daniel savait que, après la chute de l'empire chaldéen, le peuple élu se trouverait en rapport avec trois autres empires (ch. II et VII); la révélation du ch. VIII avait signalé le règne d'Antiochus Epiphane ; et Daniel devait recevoir plus tard (ch. XI) une autre révélation qui devait faire connaître plus en détail les faits du troisième empire. Aussi, se contentant d'indiquer le point d'arrivée des soixante-deux semaines, Gabriel se hâte-t-il d'arriver à la description de la dernière semaine, de la semaine messianique.

Nous en avons donc dit assez pour réduire en poussière la légende de l'*athnach*, la fiction sur laquelle s'appuie le découpage absurde de ce verset par les rationalistes. Ils ne peuvent tabler sur cet accent pour faire apparaître le Messie-Nagîd au bout des sept premières semaines mentionnées dans la prophétie. Le texte s'oppose d'ailleurs formellement, au point de vue de la chronologie et de l'histoire qu'il renferme, à ce que l'on prenne Cyrus pour le Messie, la Justice éternelle, le Saint des Saints, etc.

26. Et après ces soixante-deux semaines[q], Christ sera exterminé[r]; et non à lui...[s]; et (un) peuple de Chef le Venant[t] détruira la ville et le sanctuaire[u]; et leur fin sera dans l'inondation[v]; et jusqu'à la fin (sera) guerre[x]; décrets des (lieux) dévastés[y].

[q] Le mot *šabuḥim* (semaines) est précédé du ה (*hé*) qui est à la fois article et pronom démonstratif. Dès lors, on voit qu'il s'agit ici de semaines déterminées et mentionnées au verset 25. C'est comme si l'Ange disait expressément : « Après *les* soixante-deux semaines que j'ai énumérées à la suite des sept semaines » ; ou : « Après *ces* soixante-deux semaines que j'ai distinguées des sept premières... ». Ainsi, la mention de ces sept semaines était inu-

(1) Les deux points d'arrivée sont parfaitement définis, et il n'est pas besoin d'intervertir les énoncés de ce verset, comme le fait Houbigant dans la traduction que voici : Ab edicto, quod promulgabitur, ut redeatur, et ut Jerusalem instauretur, erunt hebdomades septem. Tum hæc sursum *late* ædificabitur in sollicitudine et in difficultate temporum ; deinde usque ad Messiam ducem erunt hebdomades sexaginta duæ. Le texte hébreu s'explique très bien, sans qu'on ait besoin de suposer que les copistes y ont introduit des transpositions.

tile. Stuart et d'autres critiques prétendent que l'auteur aurait dû dire : « Après les soixante-neuf semaines ». Ils ne comprennent pas, disent-ils, que voulant indiquer le terme de cette période de soixante-neuf semaines, l'Ange se soit servi de ces mots : « Au bout de soixante-deux semaines ». Mais on aurait dû voir que Gabriel a fixé le *terminus ad quem* du cycle des sept premières semaines, et, par là même aussi, le *terminus a quo* des soixante-deux semaines suivantes. Il n'avait donc pas à revenir sur les premières, et il devait se contenter d'exprimer le *terminus ad quem* de la période des soixante-deux semaines. Pour bien saisir la pensée de l'Ange, il suffit de tenir compte de l'article. La Vulgate ne l'a pas indiqué, parce que le latin n'en fait pas usage (*et post hebdomades sexaginta duas*) ; il eût été mieux de dire : *et post hebdomades* ILLAS *sexaginta duas*. Théodotion l'a très bien traduit : καὶ μετὰ τὰς ἑβδομάδας τὰς ἑξήκοντα δύο. Lengerke a également tenu compte de l'article démonstratif : *Nach den 62 Wochen...* Mais Stuart est trop resté dans le vague : *And after sixty ant two weeks*. Le texte ne nous permet pas de supposer qu'il s'agit de soixante-deux semaines prises au hasard, mais des soixante-deux semaines qui s'ajoutent aux sept premières semaines, dont le point de départ est fixé à l'édit relatif à la reconstruction de Jérusalem. Dans un but facile à comprendre, le juif Cahen a traduit ainsi : « Et *parmi* ces soixante-deux semaines un oint sera retranché. » Nous nous contentons de faire observer que *'aḥarēy* signifie « après, ensuite », et que ce mot n'a jamais le sens de « parmi ». L'Ange ne dit pas non plus que l'événement dont il va parler, la mort du Messie, doive arriver immédiatement après les soixante-deux semaines, au commencement de la semaine qui suit les soixante-deux semaines. Il dit seulement que cette mort aura lieu après l'expiration de la soixante-deuxième semaine. Ainsi Lengerke prétend à tort que *ve'aḥarēy* signifie « pendant la soixante-neuvième semaine » (nämlich in der 69 sten Jahrwoche). Le texte ne dit pas : la dernière année comprise dans les soixante-deux semaines. Il ne dit pas non plus, comme Stuart veut le lui faire dire, que l'Oint sera retranché au commencement de la soixante-dixième semaine ; et ce critique n'est pas fondé à reprocher aux exégètes qui voient, dans cet oracle, une prophétie messianique, de reporter ce retranchement trois ans et demi plus tard. Nous pouvons même le reporter à la fin de cette semaine. L'Ange dit seulement que cet événement eut lieu « après » les soixante-deux semaines ; et au verset suivant, il nous montre que la

soixante-dixième semaine est consacrée à confirmer l'alliance c
ce même Christ avec les fidèles.

ᶠ *Christ sera exterminé.* L'Oint ou le Christ mentionné ici e
évidemment celui dont l'apparition a été indiquée au verset 2
comme devant se produire à la clôture des 7 + 62 semaines
Ainsi « les sept et soixante-deux semaines vont jusqu'à Christ
Chef... et après les soixante-deux semaines, Christ sera retran
ché. » On a vu que le mot *Mašiaḥ* a été déjà présenté sans articl
et que l'Ange l'emploie comme nom propre. C'est donc fort inu
tilement que les rationalistes s'escriment pour établir, à propos d
cette absence de l'article, qu'il s'agit d'un oint tout différent du
premier. Il est vrai que *Mašiaḥ* est usité pour qualifier des prêtres
des prophètes et des rois. Ce mot est employé comme adjectif
il s'applique au « prêtre oint », au « roi oint », et Dieu déclare
qu'il a fait de Cyrus, comme il avait fait de Saül et de David
« son oint ». Mais ici *Mašiaḥ* est employé comme substantif et dési
gne un individu nommé Oint par antonomase. Il n'est pas possible
de le regarder comme indiquant un oint en général, un oint in
déterminé, et Vitringa dit fort bien à ce sujet : non facile tamen
nobis patientur persuaderi, eosdem illos et ἁπλῶς antonomastice
designari posse nomine משיח Uncti, ubi hoc epitheton in ora-
tionis contextu ad ipsa hæc ὑποκείμενα, non referetur. (*Observ.*
Sacræ, II, p. 268). Le contexte exclut, en effet, un oint ordi-
naire, roi ou prêtre, et il n'y a aucun motif de distinguer deux
Messies dans l'Oracle de l'ange Gabriel.

Identité du *Mašiaḥ Nagid* et du *Mašiaḥ* tout court. — Les rationalistes prétendent donc vainement que le texte parle de deux Messies différents, et qu'il faut distinguer le *Mašiaḥ Nagid* du verset 25 et le *Mašiaḥ* tout court du verset 26. Nous avons vu qu'on n'a pu dénaturer le sens du verset 25 de manière à séparer, par une division arbitraire, sept semaines pour le *Mašiaḥ* Nagid, et 62 semaines au bout desquelles viendrait un autre *Mašiaḥ*. Le Messie-Conducteur, du verset 25, est le terme des 70 semaines (: usque ad Christum Principem) et le *Mašiaḥ* du verset 26 vient aussi après les 7 + 62 semaines, c'est-à-dire à la même époque. D'un autre côté, le *Mašiaḥ Nagid* est « Justice éternelle, Saint des Saints, qui doit venir à la fin des 70 semaines (vs. 24). C'est le même Oint, le même Christ qui effacera l'iniquité, expiera le péché et sera violemment mis à mort. Isaïe, qui l'a appelé (IX, 6) « Admirable, Conseiller, Dieu, Fort, Père du siècle futur, Prince de la paix, » déclare qu'il sera « frappé de Dieu, blessé à cause de nos iniquités, brisé à cause de nos crimes, conduit à la mort

comme une brebis à la boucherie, et retranché de la terre des vivants » (LIII, 4-7). Ainsi, l'identité du Messie-Chef et du Messie tout court se déduit parfaitement du contexte. Seulement, au verset 26 les deux noms propres, qui étaient réunis au verset 25, sont séparés au verset suivant, dans un but facile à comprendre. Ces deux noms propres indiquent deux fonctions différentes du même personnage : comme Messie c'était surtout le roi des Juifs ; comme Nagîd, il est tout particulièrement ici le Chef, le Conducteur du peuple qui détruira Jérusalem et son sanctuaire.

La mort violente du Messie est ici très catégoriquement indiquée. Le verbe *ikkarēṯ* (יִכָּרֵת, 3e personne fut. *niphal*, de כָּרַת, il a coupé, taillé en pièces, abattu, exterminé ; il a retranché, il a mis à mort), employé seul, sans addition, désigne toujours une mort violente (Genèse, IX, *et non occidetur omnis caro ultra... ab aquis ;* III, Rois, XVIII : et il arriva lorsque Jézabel *tuait* les prophètes... ; cfr. I, Rois, XI, Zach., XIII, 8, 9) ou une exécution faite au nom de la loi (Genèse XVII, 14). Cette mort violente du Messie avait été prédite par Isaïe en termes analogues (LIII, 8) et elle le fut aussi plus tard par Zacharie (XII, 10). Jésus-Christ faisait évidemment allusion aux paroles de ces prophètes et à celles de l'oracle de Daniel, lorsqu'il disait à ses apôtres « qu'il fallait que le Christ souffrit, » et lorsqu'il « leur ouvrait l'esprit afin qu'ils entendissent les Ecritures » (Luc, XXIV, 46, 47). L'interprétation littérale de ce membre de phrase a été très bien exposé par d'anciens traducteurs : Aquila : ἐξολοθρευθήσεται ἠλειμμένος (Oint sera exterminé) ; Symmaque : ἐκκοπήσεται Χριστός (Oint sera exterminé, Vulgate); *occidetur Christus*. Il s'agit, en effet, ici d'une mort violente. C'est ce que reconnaissent Bleek, Ewald, Lengerke, Rosemmüller, Hitzig, Maurer, Wieseler, Keil, Pusey et les commentateurs catholiques et protestants. Rosenmüller : *excindetur unctus* ; Lengerke :... *Wird ausgerottet ein Gesalbter werden* (un Oint sera extirpé, exterminé, détruit) ; Stuart : *an anointed One shall be cut off*. Ces deux derniers traducteurs introduisent ici un article indéfini qui n'est pas indiqué par le texte, lequel nous montre, au contraire, que le mot *mašiaḥ* doit être considéré comme un nom propre. Mais toutes ces leçons sont conformes a l'hébreu, en ce qui concerne la traduction du mot *mašiaḥ*. Il n'en est pas de même de deux traductions grecques que nous allons citer. Le grec des LXX et de Théodotion nous offre l'abstrait pour le concret, l'onction pour l'oint ; Théodotion : ἐξολοθρευθήσεται Χρίσμα (l'onction sera exterminée). La version des LXX affaiblit même et modifie sans que rien l'y auto-

rise le sens du verbe *ikkarēṭ* : ἀποσταθήσεται Χρίσμα (l'onction cessera). Il est à remarquer, toutefois, que Théodotion entend ce passage d'une personne, puisqu'il ajoute : « Et jugement n'est pas en lui. » On sait du reste que *mašiaḥ* signifie toujours « oint. » Rosenmüller dit, en effet, à ce sujet : Sed מָשִׁיחַ constanti linguæ usu *unctum*, sive *sacerdotem* sive *regem* denotat. Il est seulement fâcheux que ce critique ajoute à ces paroles une explication équivoque (et hoc quidem loco *regem*, ut versu præcedente, significare, vix dubium), qui pourra lui permettre d'appliquer cette prophétie à un roi quelconque, à un roi de son choix, comme d'autres l'attribueront tout aussi arbitrairement à un prêtre. Il n'a pas compris que l'absence de l'article n'implique pas l'indétermination et que le texte emploie ici le mot *Mašiaḥ* κατ' ἐξοχήν et met en relief l'Oint dont l'avènement était le grand objet des espérances du peuple élu. Mais, enfin, nous devons retenir de ces observations qu'il s'agit d'un Oint et non pas d'une « onction. » Il peut se faire que les LXX et Théodotion aient lu מִשְׁחָה; mais cette leçon est contredite par les versions d'Aquila et de Symmaque, comme aussi par le texte hébreu massorétique.

Un rapprochement s'impose aussi entre le verset 26 et le verset 27 au sujet du retranchement du Messie et de l'Alliance qu'il constitue. Le verbe *ikkarēṭ* désigne l'immolation des victimes en vue d'une alliance (cfr. Josué, IX, 6 ; I, Rois, XVIII, 43). L'expression *Karaṭ beriṭ* (abattre une alliance, *percutere fœdus*) fait allusion aux victimes qu'on abattait en contractant une alliance. C'est pourquoi, après avoir parlé de la mort du Messie, l'Ange indique le résultat de cette mort : la confirmation de la nouvelle alliance de Dieu avec le peuple messianique ; le Messie est, en effet, la parfaite Victime expiatoire et le vrai sacrifice par lequel la nouvelle Alliance est fortifiée, confirmée et constituée. Pour comprendre cette révélation, Daniel n'avait qu'à lire le ch. LIII de la prophétie d'Isaïe.

• *Et non à lui*... Cette expression offre un sens suspendu et incomplet. Littéralement, *ve-'ēyn* signifie : « et n'est pas » (אַיִן, non, point, ne pas). Cet adverbe implique un temps du verbe être, qui est souvent sous-entendu (cfr. VIII, 5 : Et n'était pas touchant la terre). *Ló* (לוֹ) signifie « à lui ». Nous obtenons ainsi ce membre de phrase : « et n'est pas à lui. » Cette locution, trop abrégée pour avoir une signification précise, requiert un sujet exprimé ou sous-entendu. Ce sujet a disparu du texte hébreu actuel et il avait sans doute disparu de bonne heure pour une

raison que nous indiquerons ci-après. Les anciens traducteurs ont suivi deux chemins différents. Quelques-uns se sont contentés d'exprimer la lettre sans se préoccuper du sens. Les LXX (*Codex Chisianus*) : καὶ οὐκ ἔσται (et ne sera pas) ; Aquila : καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ (et n'est pas à lui) Symmaque : καὶ οὐχ ὑπάρξει αὐτῷ (et n'appartient pas à lui).

Interprétations inexactes ou non motivées de *ve'ēyn ló*. — Divers rabbins ont trouvé dans ce passage que l'Oint serait retranché « pour n'être plus. » Mais après avoir dit qu'il serait tué, il était inutile d'ajouter qu' « il ne serait plus, » si ce n'est pour outrer le texte. Munster traduit ainsi : Excidetur Unctus et nihil supererit de eo ; et C. B. Michaelis : « et le non-être sera son lot. » Cette exagération du texte est peut-être aussi dans la version des LXX du manuscrit Chigi : « et il ne sera pas. » Mais, pour exprimer cette pensée, il aurait du y avoir dans le texte אֵינֶנּוּ (non ipsi). D'autres identifient אַיִן avec לֹא (non, ne pas) — ce qui n'arrive jamais — et traduisent : « et non pour lui. » Ainsi, Rosenmüller offre cette interprétation : *et non erit sibi*, id est non amplius inter viventes reperiotur. Il veut que le pronom personnel de la troisième personne soit employé ici pour un pronom réciproque. Dans ce cas, ce passage ne serait qu'une répétition du verbe *ikkarēṭ*. Vitringa et Hævernick traduisent de la même manière : *et non sibi* ; *et non pro seipso* (la version anglicane : *and not for himself*). Ils ajoutent ainsi au texte une idée que d'autres indiquent plus expressément : *et non sui causa*. Il est très vrai que le Messie a été sacrifié non à son profit, mais à celui des autres ; non pour lui, mais pour tous les hommes ; non pour sa faute propre, mais pour les coupables. Seulement le texte ne le dit pas : *'ēyn* n'est pas une simple particule négative, mais une négation avec un temps du verbe substantif : *non est* (n'est pas). On a dit que *'ēyn* est peut-être ici pour לֹא (non), afin d'éviter une cacophonie (וְלֹא לוֹ). Mais cette substitution eût modifié le sens de la phrase ; et, d'ailleurs, Daniel n'a pas reculé devant cette assonance au ch. XI, 17 (*velo' ló ṭiheyēh*, et elle ne sera pas pour lui). Selon d'autres critiques, il faudrait traduire ainsi : « Et rien à lui ; » il ne lui reste rien après sa mort. Mais *'ēyn* est à l'état construit, et il faudrais *'ayn*. On a proposé aussi d'autres interprétations qui ne valent pas mieux : *Et nemo est ei* (qui eum adjuvet); personne pour lui, n'est à lui (Keiner ist ihm — Sack, Hitzig) ; Keiner ist vorhanden der ihm angehört (De Wette); « nul ne sera à lui (qui lui succède. » — Kuenen) ; « et nul à à lui » (Reuss). Mais *'ēyn* ne saurait avoir ni le sens de « rien »

ni le sens de « personne. » Il faudrait qu'il y eut, par exemple, *'êyn 'îš*. En tout cas le sujet devrait être indiqué, comme au ch. VI, 2, des *Lamentations : Non est ei consolator.*

De quelque façon que l'on s'y prenne, il faut, en effet, reconnaître que le sens est suspendu, et qu'il est nécessaire de suppléer quelque chose au texte hébreu actuel, pour le rendre intelligible. Il est reconnu que cette expression ne se trouve employée nulle part sans un mot qui en détermine la signification. C'est ainsi que nous la trouvons un peu plus loin, ch. XI, 45, complétée par le mot *ḥôzêr*, aide (*ve'êyn ḥôzêr lô*, et non secours à lui).

Pénétres de cette pensée et voyant très bien que ce passage offre une forte ellipse, quelques traducteurs ont essayé de suppléer un sujet qui n'est pas dans le texte, mais que l'état construit de *'êyn* réclame. Les versions des LXX et de Théodotion portent καὶ κρίμα οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ (et jugement, cause de condamnation, n'est pas en lui ou à lui). Peut-être quelques copistes avaient-ils comblé la lacune en introduisant dans le texte le subst. מִשְׁפָּט (jugement). Dathe suppose que les manuscrits portaient *dîn* (דִּין, jugement, justice). Mais il n'est pas probable, que ce mot eut été intentionnellement supprimé ; et nous verrons tout à l'heure qu'il y a eu un motif pour tronquer ce passage : saint Jérôme nous apprendra que le texte offrait une révélation, qui n'a pu que paraître offensante à la partie de la nation juive qui fit périr le Messie. Le mot « jugement » est introduit ici arbitrairement ou du moins suggéré par des manuscrits qui avaient pour but de restreindre les menaces contenues dans les divins Oracles. L'interprétation des versions grecques se retrouve, du reste, chez ceux qui ont paraphrasé ce passage, de telle sorte qu'il signifie : « et non en lui » (péché quelconque). Ce serait là une prédiction de l'aveu fait par Pilate (Luc, XXII, 14) et par Hérode qui avait envoyé Jésus-Christ au gouverneur romain. En traduisant : « et non pour soi, » on pourrait entendre, par cette expression, que le Messie serait mis à mort, non à cause de ses péchés, mais à cause des péchés du monde.

D'autres exégètes (Pagnino, Vatable : *et non erit ei opem ferens*) ont cru que l'on pouvait suppléer ici le mot « aide, secours, » comme dans le psaume LXXII, 12 : et non à lui secours (וְאֵין־עֹזֵר לוֹ) : « Le Christ sera mis à mort, ot il n'aura aucun secours ; » le peuple, les disciples, ceux qui auraient dû le défendre, tout le monde l'abandonnera. Au temps de sa passion,

le Messie fut, en effet, abandonné de tous et il vit s'accomplir la plainte qu'il avait proférée par la bouche du Psalmiste (Ps., XXI, 11) : « parce que n'est pas qui m'assiste » (Vulgate : *quoniam non est qui adjuvet*, כִּי־אֵין עוֹזֵר). Auberlen partage ce sentiment : il n'y aura pas un disciple.

Il ne doit pas, d'ailleurs, paraître étonnant que ce texte étant obscur et indéchiffrable, à cause du raccourcissement qu'il a subi, les rationalistes se soient efforcés de lui ôter ce qu'il a d'énigmatique, en y introduisant leurs rêveries. Bertholdt et Rosenmüller veulent y trouver qu'« Alexandre n'aura pas de successeur. » Bleek, Maurer, Lengerke, Rösch, Ewald y découvrent que Séleucus Philopator n'aura pas de fils, d'héritier, ou d'oint qui lui succède. Eichhorn, Wieseler, Hitzig remplacent ces rois grecs par le grand prêtre Onias III. Quelques-uns de ces critiques ont donc interprété notre passage comme s'il y avait le pronom relatif אֲשֶׁר לוֹ (*non erit ei quod* ou *is qui* ad eum pertineat). Il est vrai que l'ellipse de ce pronom est fréquente, mais elle n'autorise pas à faire entrer à sa suite, dans le texte, des conclusions que le contexte repousse. N'oublions pas, du reste, que *'ēyn* ne comprend aucun sujet et que le pronom relatif *'ašēr* n'en désigne aucun. Cette observation suffit pour juger les traductions suivantes : « il n'y aura pas quelqu'un (appartenant) à lui; il n'aura point un descendant (Wieseler), un autre *mašiaḥ*, un autre oint. Maurer, par exemple, traduit ainsi *ve'ēyn lô* : *et nemo* (unctus) *erit ei*, neque habebit imperii successorem et heredem legitimum (ungendo consecratum). Maurer prend pour sujet de *ve'ēyn lo'* le mot *mašiaḥ* qui précède. Le sens serait : le Christ n'aura pas de Christ (Christum non habere Christum). Et cependant, Antiochus Epiphane fut aussi bien un « oint » que son frère Séleucus IV; ou plutôt ni l'un ni l'autre ne furent des oints. Néanmoins, Lengerke a voulu suppléer ce dernier mot et il traduit ainsi : « A lui n'est présent un autre oint qui lui appartienne » *und nicht ist vorhanden* (*ein Gesalbter*), *der ihm angehört*) : un oint, un roi légitime sera exterminé; mais il ne se trouvera pas de membre de sa famille qui soit présent et qui monte après lui sur le trône. Lengerke prétend donc que l'oint mis à mort est Séleucus Philopator, qui eut pour successeur un prince, son frère qui n'était pas destiné à être roi. D'après le critique prussien, l'auteur du livre aurait écrit peu de temps après la mort d'Antiochus Epiphane, c'est-à-dire à un moment où il ne pouvait pas savoir que Démétrius Soter, fils de Séleucus Philopator, monterait un jour sur le trône. Il n'en coûte rien à

Lengerke d'attribuer des bévues à Daniel et de s'en servir suite contre son livre. Il eût été bon, ce nous semble, de c mencer par prouver que la prophétie s'arrête à ces rois de l' pire grec. La même faute est aussi commise par Berthold par Rösch. Le premier, Bertholdt, trouve que l'oint qui sera tranché est Alexandre-le-Grand et il explique : *et non erit ei*] et il n'aura pas un successeur parmi les siens, dans sa fam Rösch qui traduit par : « et nul n'était présent pour lı veut aussi voir là une allusion à la mort de Séleucus IV qui tué et qui n'avait auprès de lui ni son fils (Démétrius) ni frère (Antiochus Epiphane). L'expression du texte ne sigı pas : *nec aderit qui ei ;* mais : *nec erit qui ei.* Ce qui est fort vag Kuenen n'est pas mieux inspiré, lorsque, rapportant ce] sage à Onias III, et ayant traduit ainsi : « il n'y aura perso pour lui, » il ajoute : « Que signifie וְאֵין לוֹ ? L'auteur ı dire probablement qu'il n'y eut aucun successeur légitime « p lui, » c'est-à dire pour le remplacer (ceci s'appliquerait dé Jason, mais surtout à Ménélas ; ainsi, après Onias, perso n'aurait plus été grand-prêtre dans le vrai sens du m אֵין devrait donc être complété par מָשִׁיחַ. D'autres interpr suivent ici une autre exégèse » (p. 544). Evidemment, on p suivre une autre exégèse. Mais le professeur hollandais au pu se préoccuper d'abord de montrer qu'il s'agit ici d'Onias Il n'eut pas été inutile de montrer qu'après ce malheureux p tife, les grands prêtres qui lui ont succédé n'étaient pas a légitimes et aussi oints que lui. Ses frères étaient comme lu la race d'Aaron, et lorsque Onias IV se fut refugié en Egy Jason et Ménélas — tout scélérats qu'ils étaient — n'en éta pas moins des souverains pontifes tout aussi légitimes ; plus « oints, » il est vrai, qu'Onias III. La grande sacrificature aussi possédée légitimement par Judas Machabée, que le Alexandre, fils d'Antiochus Epiphane, établit grand-prêtre et sans être oint, se revêtit aussitôt de la robe sainte (I Mac., X, 21, 32). De son côté, Stuart qui opte pour cette interprétati « Oint doit être retranché et oint ne sera pas à lui, » donne a bien arbitrairement le mot *mašiaḥ* pour sujet à *ve'yn lo*. Il pe avec raison, que l'oint retranché ne saurait être un prince pa Mais la constatation de ce fait ne suffit pas pour l'amener à c clure qu'il s'agit ici du grand prêtre Onias III qui eut ses d frères pour successeurs, mais dont le fils, qui aurait dû lui s céder, préféra s'enfuir en Egypte. Il n'est pas vrai non plus en rapportant, avec Stuart et Steudel, *lô* (à lui) au peuple (ע

mentionné au verset 24, le texte nous apprend que, après le meurtre de l'oint ou du grand-prêtre, le peuple fut privé d'un grand-prêtre légal qui pût le remplacer. Ce sont là des fantaisies qui ne reposent sur rien et qui sont réfutées par l'exorde de la prophétie (vs. 24) et par la bénédiction que devait apporter l'Oint dont il s'agit. Il est inutile aussi de réfuter longuement le motif allégué par Stuart pour enlever à ce passage son caractère messianique. Ce critique prétend que ce verset ne peut s'appliquer à Jésus-Christ, puisque sa mort l'introduisit dans l'éternelle souveraine prêtrise. Le texte ne dit pas que l'oint exterminé perdit par sa mort sa messianité : il dit simplement : « et pas à lui... » Il s'agit de ne pas introduire ici quelque expression qui jure avec le contexte. Du reste, en adoptant les procédés de la critique, il serait très facile de faire dire au texte que le Christ exterminé ne sera pas pour cela détruit et qu'il ressucitera ; il suffirait de compléter ainsi la phrase tronquée : et non ei (occisio).

A un autre point de vue, Hengstenberg, regardant comme sous-entendu un mot équivalant au mot « domination » (*nicht wird ihm sein die Herrschaft*), a supposé, et Keil a adopté cette opinion, que la prophétie avait en vue la disparition de ce qui caractérisait le Messie : « Ce qui n'est pas à lui, disent-ils, est ce qu'il devait avoir en qualité de Messie, le titre de roi d'Israël. » Il est très vrai, en effet, qu'un des caractères distinctifs du Messie était sa royauté sur le peuple juif, sur la nation sainte, sur le peuple des saints de l'ancienne Alliance. Mais Keil se trompe lorsqu'il dit que « cette interprétation a une grande importance parce qu'elle sert à corriger le sens de *ikkarēṭ*, en montrant que ce verbe n'indique pas le retranchement de l'existence ou la mort du Messie, mais seulement son annihilation comme Messie dans son peuple et dans son royaume. » Le Messie, en effet, ne perdit pas le pouvoir qu'il avait comme Oint et il ne fut pas dépouillé de son titre de Roi des Juifs. Par le déicide, cette royauté du Messie ne disparaît pas. Le Messie n'y perd rien ; il est quand même le Dominateur des juifs et il va leur apparaître bientôt avec le titre et les droits de « Nagid qui Vient. » Seulement les juifs cessent d'être son peuple privilégié. C'est ce sens qu'offrent les exégèses qui donnent, pour sujet à *ve'ēyn lô*, l'expression « la ville et le sanctuaire, » c'est-à-dire les substantifs qui suivent et qui auraient dû être répétés : le Messie n'aura pas la place qu'il aurait dû avoir chez son peuple, dans le sanctuaire ; il ne sera pas accepté comme roi par son peuple.

La version syriaque, qui rapporte le pronom à Jérusalem et non au Messie, peu être interprétée de la même manière. Saint Ephrem explique ainsi ce passage : « Jérusalem n'aura pas un autre Messie. » C'est aussi le sentiment de saint Augustin : *Et non erit ejus* id est ejus civitatis. D'autres critiques (Cahen, Scholl) ont suppléé le mot *ḥam* (peuple). Ainsi Pusey dit que c'est son « peuple qui ne sera plus à lui : le peuple dont il était le prince cessera d'être son peuple. » D'après Grotius, ce passage signifierait : « Ce peuple qu'il était venu racheter ne lui sera pas obéissant. » Sous entendant aussi le mot *ḥammo* (son peuple) d'autres ont cru que ce texte indiquait que ce peuple juif cesserait d'exister, ne serait plus un peuple.

Correction du texte par saint Jérôme expliquée et justifiée. — Quelques-unes de ces interprétations peuvent se rattacher à celle de la Vulgate. On sait que saint Jérôme entend ce passage du Messie qui devait cesser de regarder comme sien le peuple qui l'aurait renié et rejeté. Il semble, en effet, que le contexte indique une relation avec la nation juive, avec la ville sainte et avec son sanctuaire. Mais le sujet de la phrase qui nous a été conservé par saint Jérôme n'a pas dû être seulement suggéré par le contexte. Le saint docteur était trop attaché à la lettre du texte hébreu pour avoir eu la pensée de le modifier au point d'y introduire un membre de phrase qui ne s'y serait pas trouvé. Sa traduction offre une leçon qui a dû s'être conservée dans quelques manuscrits. Le texte devait être complété à peu près ainsi qu'il suit : וְאֵין לוֹ עַם אֲשֶׁר יְכַחֵשׁ לוֹ (et le peuple qui le reniera (qui lui mentira) ne sera pas son peuple). De sorte que la Vulgate a dû être autorisée à nous transmettre du vrai texte hébreu la traduction suivante : *Et non erit ejus populus, qui eum negaturus est* (et le peuple qui doit le renier ne sera pas son peuple). Nous ne voyons aucun motif qui permette de supposer que saint Jérôme a introduit, dans sa traduction, à l'aide d'une paraphrase, une idée qui n'était pas exprimée dans l'original. Du temps de ce grand exégète, il a dû y avoir des manuscrits, plus scrupuleusement conservés, qui lui ont permis de combler la lacune laissée par l'inattention ou le manque de franchise (1).

(1) L'abbé Lamy ne paraît pas avoir bien compris le rôle de saint Jérôme lorsqu'il dit : « La Vulgate a sous-entendu ici le mot « peuple » en le paraphrasant » (*Controverse*, VI, p. 220). Le docte professeur de Louvain nous paraît être allé trop loin sur ce point; et nous ne croyons pas qu'il y ait aucune raison qui nous empêche

Il est, en effet, facile de constater qu'il y a ici une lacune, et une lacune voulue. On ne comprendrait pas que les mots « jugement, successeur, oint » eussent été supprimés. Mais on s'explique très bien que des copistes aient négligé de transcrire une parole si menaçante et si contraire à la nation juive. Il y a des exemples de ces altérations intéressées dans des manuscrits des saints Livres. On sait très bien quo les Septante ont retranché certaines expressions de la Bible et en ont adouci quelques autres. Ainsi, au ch. XVII de Jérémie, ils ont omis les versets 1-4 : « Le péché de Juda est écrit avec un burin de fer... j'abandonnerai au pillage, tout ce qui te rendait fort, tous tes trésors..., pour les péchés que tu as commis dans toutes tes terres .., je te rendrai l'esclave de tes ennemis... » Origène, qui, dans sa lettre à Jules Africain, avait déjà remarqué qu'il y avait des omissions et des altérations dans certains manuscrits du texte hébreu, mentionne dans sa douzième homélie sur Jérémie une falsification qui se trouvait de son temps dans quelques exemplaires juifs de ce passage de Jérémie. Ne voulant pas s'accuser eux-mêmes, des copistes avaient mis *ḥaṭṭa'ṭam* (leur péché) au lieu de *ḥatta'ṭ Jehûdah* (le péché de Juda). Le texte hébreu actuel porte cette dernière leçon ; de sorte qu'on voit très bien que l'altération dont se plaint Origène n'avait été faite que dans quelques manuscrits (1). C'est aussi dans le but de se faire illusion, au sujet des prédictions de châtiments, que les

d'admettre que l'auteur de la Vulgate a possédé un manuscrit dans lequel tout ce passage était resté intact.

(1) Origène explique très bien, dans le passage suivant, que nous donnons d'après la traduction de saint Jérôme, la cause de ses modifications introduites quequefois dans les textes : Deinde alia sequitur prophetia (quam nescio quare apud Septuginta non invenientes in cæteris editionibus, quæ cum Hebræo consentiunt sermone reperimus), quæ plena est necessariis rebus... Sic autem sequitur : *Peccatum Juda conscriptum est stylo ferreo...* Quoniam difficile est aliquem se malum confiteri, ideo Judæi qui exemplaria nonnulla falsarunt, etiam in hoc loco pro peccato *Juda, peccatum eorum* posuerumt (*Translatio Homiliarum Origenis in Jeremiam.*, homil., XIV). De son côté, saint Jérôme, dans son Commentaire (*in Jerem. proph.*, lib. III, cap. XVII), dit : Quod cur a Septuaginta prætermissum sit, nescio; nisi forsitan pepercerumt populo suo : sicut et in Isaïa eos fecisse manifestum est : *Quiescite ergo ab homine cujus spiritus in naribus ejus, quia excelsus reputatus est ipse* (Is., II, 22); multaque hujusmodi, quæ si voluero cuncta digerere, non dicam libro, sed libris opus erit.

62

rabbins ont altéré ce passage d'Isaïe (LIII, 8) : « A cause du p
ché de mon peuple, le châtiment est venu sur *lui* (*lô*), » et qu'i
l'ont modifié ainsi : « Le châtiment est venu sur eux (*lamô*).
Les juifs plus modernes ont aussi quelquefois supprimé de le
Talmud des passages qui les rendraient odieux, et laissé des l
cunes à leur place, se réservant d'enseigner verbalement ce q
manque.

En ce qui concerne l'oracle de Daniel, on ne peut s'empêch
de reconnaître que les Juifs avaient intérêt à ne pas reprodui
un passage, qui prédit que le peuple, pour lequel ce prophè
s'intéresse si fort, ne recevra pas le Messie. Toutefois, nous r
connaîtrons volontiers que l'on pourrait avoir quelque raison
mettre cette suppression sur le compte de quelques copist
inattentifs. Il faut remarquer que dans la phrase hébraïque tel
que nous venons de la présenter (p. 976), il peut se faire qu'u
partie ait disparu par suite d'une erreur de copiste qui n'aura
pas fait attention à la répétition du mot *lô* (*ve'ēyn lô... lô*; et n
à lui — le peuple qui est devant nier — *à lui*). La répétition
ce mot peut, en effet, avoir donné lieu à l'omission des mo
intermédiaires. Mais il est tout aussi probable qu'un passage q
annonçait d'avance le crime d'une partie de la nation juive a é
intentionnellement omis par des copistes. Le texte reconstitu
d'après la traduction de saint Jérôme, explique seul cette l
cune (1). Les commentateurs orthodoxes sont donc autorisés

(1) Quelques éditeurs des œuvres de saint Jérôme se sont crus pl
savants que lui et ont voulu corriger sa traduction. Dans l'édition
la *Bibliotheca divina* donnée par les Bénédictins, on lit simplemen
et non erit ejus. On nous renvoie ensuite à une note dans laquel
nous apprenons que, en tenant compte des livres imprimés et
nombreux manuscrits, il faut sous-entendre *populus qui eum neg
turus est;* mais que, dans l'hébreu, on ne trouve que *et non ei*. Ain
ces doctes Bénédictins ont cru devoir s'en rapporter au texte h
breu actuel et au *Regius Codex* (réformé évidemment d'après
même principe), parce qu'il est pur de tout ajoutage : « Suba
dienda hic sunt quæ supplentur in editis ac pluribus Mss. libr
nempe, *populus qui eum negaturus est:* nam in Hebræo nihil ali
legas præter ista. ...*et non ei*, sive, *et non ejus*, cui consonat Regi
Codex, quem hoc loco secuti sumus, ut pote purum ab omni adc
tamento. Ils ont toutefois négligé de se demander si ce passage e
pur de tout retranchement ; il est cependant de toute évidence qu
y a une lacune, une suppression. Dans le Commentaire de saint Jérôr
sur Daniel, dom Martianay et dom Pouget ont d'ailleurs laissé
texte intact tel qu'il est dans la Vulgate. Mais dans la collecti

admettre comme exacte la traduction de la Vulgate, quoique différente du texte hébreu actuel. On ne peut objecter que ce texte, en circulation maintenant, s'éloigne de la leçon conservée par saint Jérôme. Ce texte ne devient intelligible qu'en admettant l'existence d'un texte différent de celui que nous possédons (1).

Migne, l'éditeur a mis la fin de ce membre de phrase entre parenthèses : *Et non erit ejus (populus qui eum negaturus est)* ; et il ajoute en note : Cette parenthèse est pour montrer que ces paroles ne se trouvent pas dans l'hébreu : *Isthæc parenthesi inclusa verba in Hebræo non sunt.* On aurait pu cependant examiner de plus près le texte hébreu et on aurait compris que l'on ne peut pas, dans le cas présent, s'en rapporter à lui. Avant de se permettre de corriger la version de la Vulgate sur ce point, il eût été bon aussi de consulter saint Jérôme. Il eût été alors facile de voir que, dans ce même Commentaire où il n'expose pas les versets 24-27 en détail, il a cependant confirmé assez clairement ce que les éditeurs modernes se permettent de retrancher ou d'amoindrir en le donnant comme douteux. Voici ces paroles : Simile quid et in Exodo legimus, quando Deus loquitur ad Moysen : *Descende, peccavit enim populus tuus* (*Exod.*, XXXII, 7), hoc est, non populus meus, quia me deseruit. Il y a donc dans notre texte, d'après saint Jérôme, une mention du péché du peuple juif et un rejet de ce peuple, motivé par son crime. Or, ces deux pensées ne sont exprimées que dans la partie du verset que nous venons d'étudier.

(1) Un homme qui n'est pas content de saint Jérôme, c'est Maurice Vernes qui, dans l'*Encyclopédie* (protestante) *des sciences religieuses* (tome III, p. 588), déclare « qu'il importe avant tout de restituer le texte, défiguré dans la plupart des traditions usuelles (Osterwald, Vulgate) par des préjugés dogmatiques. » Il va sans dire que, aux yeux du pasteur Vernes, la version d'Osterwald a le tort de ne pas avoir tenu compte de l'*athnach* et d'avoir laissé entrevoir ainsi « la venue de Jésus-Christ après sept fois soixante-neuf ans. » On voit aussi dans cette version : « L'immolation du Messie à la place du genre humain, la ruine de Jérusalem par les armées romaines, etc. » Pour un rationaliste aussi infatué que Vernes des versions de Lengerke et des autres allemands de l'école négative, c'est un grand scandale. Que va, dès lors, devenir saint Jérôme ? « La Vulgate, dit Vernes, est plus audacieuse encore ou plus naïve dans la falsification de ce texte : elle déclare, en effet, que ce seront les étrangers (des Romains) qui mettront le Christ à mort : *occidetur Christus et non erit ejus populus qui eum necaturus est.* » Ne nous occupons pas de l'évolution de *negaturus* en *necaturus*. Demandons seulement en quoi la Vulgate est-elle « audacieuse » ou « naïve » et en quoi elle a « falsifié » le texte. Le pseudo-libre penseur ne nous donnera aucune réponse : il suppose évidemment que

Ce passage ainsi reconstitué est très bien justifié par ce qui précède et par ce qui suit. La mort du Messie devait entraîner deux conséquences : la première serait l'abandon du peuple juif ; Dieu le laisserait aller à sa perte ; le Messie renoncerait au peuple qui l'avait renoncé. La seconde, un peu plus éloignée dans son accomplissement, était la désolation de la ville et du sanctuaire. Le reniement et le crucifiement du Messie amenèrent la destruction de la ville et du temple, la dispersion de la nation juive.

Et (un) peuple de Chef-le-Venant détruira la ville et le sanctuaire. Ces paroles ouvrent une parenthèse insérée dans la prophétie afin d'indiquer, comme au verset suivant, la peine temporelle dont le crime des Juifs devait être puni. Cette parenthèse coupe en deux parties l'oracle relatif à la dernière des soixante-dix semaines. Aquila a très bien traduit ce passage : καὶ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἅγιον διαφθερεῖ λαὸς ἡγουμένου ἐρχομένου. Les LXX ont donné à עם le sens de « avec » : μέτα τοῦ Χρίστου ; et Théodotion, adoptant la

son affirmation purement gratuite doit suffire, et il se hâte d'ajouter : « Voici ces mêmes passages dans une traduction plus soucieuse de la vérité, telle que celle de Perret-Gentil : « Depuis l'émission de la parole annonçant que Jérusalem sera restaurée et rebâtie jusqu'à un Oint, un prince, il y a sept semaines ; et dans l'espace de soixante-deux semaines elle sera restaurée et rebâtie, avec places et fossés, mais au milieu des perplexités du temps. Et après les soixante-deux semaines un Oint sera retranché, et il n'aura personne, et la ville et le sanctuaire seront ravagés par le peuple d'un prince arrivant, et sa fin sera amenée par une inondation, et jusqu'à la fin il y aura guerre, arrêt des dévastations, et il donnera une alliance forte à plusieurs pendant une semaine, et la moitié d'une semaine il fera cesser le sacrifice et l'oblation, et cela jusqu'à ce que l'extermination et le décret tombent sur le dévastateur. » Ce qui fait le mérite de cette version, aux yeux de notre critique, c'est qu'elle y introduit les fantaisies dont nous avons montré le néant : « *la* parole... *un* Oint, *un* prince... sept semaines (avec une grande révérence pour l'accent *athnach*)... *dans l'espace* de soixante-deux semaines, elle sera rebâtie... « *un* Oint sera retranché, et *il n'aura personne...* » Voilà, en effet, une traduction « soucieuse de la vérité ! » *Et non à lui* signifie : « Et il n'aura personne. » Mais quand le parti-pris aveugle, que n'admet-on pas ? Vernes trouve ainsi qu' « on voit immédiatement qu'il est question de deux Oints (ou Messie), l'un survenant au bout de sept semaines, etc. » On embrouille, de la sorte, tout ce passage, mais on a l'avantage — très peu enviable — de s'être aplati devant les Lengerke, les De Wette, les Ewald et autres imaginatifs de la « Critique moderne. »

même vocalisation de ce mot, a traduit ainsi : σὺν τῷ ἡγουμένῳ τῷ ἐρχομένῳ (avec le chef-le-venant). Les versions syriaque et arabe ont traduit de la même manière et ont sans doute lu עִם (avec) au lieu de עַם (peuple). L'auteur de la Vulgate a dû lire deux fois עם, qu'il a ponctué de deux façons, savoir : עִם (avec) et עַם (peuple), et il nous donne cette version : *populus cum duce venturo* (un peuple avec son chef qui doit venir). Cette expression nous offre, du reste, à bon droit, le subst. *ḥam* (peuple) comme le sujet du verbe *išḥit*.

Le Chef ou *le Conducteur-le-Venant*, le *Nagid Habbo'* est le *Mašiaḥ Nagid* du verset 25 et le *Mašiaḥ* qui vient d'être mentionné. *Habbo'*, הַבָּא est un participe (de בּוֹא, venir, arriver), employé comme nom propre. *Nagid* et *Habbo'* sont deux substantifs réunis par apposition, et qui peuvent être employés séparément. C'est ainsi que les expressions : Notre Seigneur Jésus-Christ, le Christ Rédempteur offrent des noms propres juxtaposés qui peuvent se dédoubler et former autant de noms propres. *Habbo'* a l'article pour bien mettre en relief le *Nagid*, et faire voir que c'est lui qui est appelé Messie et qui était connu sous le nom de « Le-Venant », Celui qui doit venir, ὁ ἐρχόμενος. C'était bien là un des noms que devait porter le Désiré des nations, l'objet de l'attente d'Israël. Si l'on recherche, en effet, ce qui a mis cette idée dans la conscience du peuple juif, on devra remonter aux premières pages de la Genèse.

L'expression de « *Nagid*-le-Venant » ne signifie donc pas seulement qu'il existera un jour : cet acte de venir est suffisamment exprimé par la suite du texte. Le-Venant, comme le Désiré, étaient des synonymes de Messie, de *Schilôh* et des autres noms du Messie ou de Celui qui devait venir, qui était impatiemment attendu. Ainsi, au moment de sa venue, il était désigné par cette expression « Messie, Celui qui doit venir » (ὁ ἐρχόμενος, *Messias*), ou tout simplement « le Venant ». Les disciples de Jean-Baptiste disent à Jésus de la part de ce précurseur : « Es-tu le Venant » (σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος) (Matth., XI, 3). Les Evangiles nous apprennent encore que l'on appelait le Messie « Celui qui doit venir » (Luc., VII, 9), « Celui qui vient au nom du Seigneur » (Matth., XXI, 9). Il était regardé comme le Roi du siècle qui vient (αἰὼν μέλλων, העולם הבא), c'est-à-dire le chef de la seconde phase de l'humanité, de l'ère messianique désignée par l'expression de « siècle à venir. »

Remarquons, de plus, que l'article préposé à הַבָּא n'est pas

employé ici pour tenir lieu du pronom relatif (qui vient), comm le supposent Rosenmüller, Lengerke, Ewald, qui donnent habbo' le sens de אֲשֶׁר יָבוֹא. Cet article distingue le Nagîd et l présente comme « le Venant » par excellence. Déjà le Messie été présenté comme étant le Chef, le Conducteur ou le Princ au suprême degré (κυρίως et κατ' ἀντονομασίαν). De sorte que l'o ne saurait conclure de l'absence de l'article devant *Nagid*, qu ce nom indique ici un personnage différent du *Mašiaḥ Nagid* d verset 25. Nous avons montré que l'omission de l'article est tou à l'avantage de celui qui est appelé *Mašiaḥ* et *Nagid*. Constanti l'Empereur, relève très bien cette circonstance, en ces termes Atqui e versu 25 satis liquet *Messiam et Ducem* hic esse unur et eumdem : ut enim per excellentium dicitur *unctus*, similite etiam *dux* nuncupatur.

Du reste, pour bien faire voir que le Messie-Chef et le Chef le-Venant sont le même personnage, l'Ange a donné les deu noms de Messie et de Chef a celui qui est annoncé, au verset 25 comme devant apparaître au bout des soixante-neuf semaines Ainsi, J.-D. Michaelis, Jahn et de nombreux docteurs catholique ont très bien vu que le *Nagîd* mentionné ici est le même qu vient d'être appelé *Mašiaḥ* et que Gabriel avait désigné déjà pa le double nom de *Mašiaḥ Nagîd*. Il n'y a, en effet, aucune anti thèse entre *Mašiaḥ Nagîd* et *Mašiaḥ habbo'*. Mais il faut reconnaîtr que les noms de Messie et de Chef (Conducteur ou Prince) expri ment deux traits caractéristiques du Roi-Messie. Le nom d Messie a surtout en vue la royauté sur le peuple d'Israël. C peuple a perdu la prérogative qui le distinguait : les juifs son déchus de la qualité de peuple de Dieu. Mais quoique le Messi ne soit plus, a proprement parler, le roi reconnu des Juifs, il n' pas pour cela perdu sa royauté ; il n'en est pas moins le maîtr et le gouverneur de ce peuple. Israël n'a pas reconnu le Roi Messie, mais ce roi lui apparaîtra comme Chef et Conducteur d peuple qui devait un jour détruire Jérusalem.

En le désignant sous le nom de *Nagîd*, nom d'office, d dignité, devenu nom propre du Messie, l'Ange met en relief u autre caractère de l'Homme-Dieu. Le nom de *Nagîd* nous offre ainsi que nous l'avons déjà indiqué, un aperçu nouveau : il nou montre le Messie en tant que roi des nations : le Chef invisibl de la théocratie, le Chef de la Nouvelle Alliance et aussi u Conducteur d'armée ; et le titre de *Nagîd* lui est donné parc qu'il est considéré comme devant conduire un jour l'armée d

quatrième empire contre Jérusalem. Le « Fils d'homme » a reçu de Dieu la domination sur tous les peuples de la terre ; et dans les événements de ce monde, on a plus d'une fois pu constater la présence invisible mais réelle du Conducteur des peuples.

Ce n'est donc pas sans dessein que l'Ange a accolé au nom du Messie le nom suggestif de *Nagîd*. C'est ce Chef ou Conducteur de l'armée romaine que Titus (l'instrument de la destruction) avait en vue lorsque, étant entré à Jérusalem et admirant les fortifications de cette ville, il s'écria : « Nous avons combattu avec un Dieu (σὺν θεῷ γαρ ἐπολεμήσαν), et un dieu était celui qui a chassé les Juifs des tours, car, ni les mains des hommes ni les machines n'étaient capables de les y forcer » (Josèphe, *Guerre des Juifs*, liv. VII, ch. 16). D'après Philostrate, les villes voisines de la Judée ayant offert à Titus des couronnes pour sa victoire sur les Juifs, ce prince leur répondit « qu'il ne méritait pas cet honneur, car ce ne n'était pas lui qui avait fait ces choses, et qu'il n'avait fait que servir d'instrument à la colère d'un dieu (μὴ γὰρ αὐτὸς ταῦτ' εἰργάσθαι, θεῷ δὲ ὀργὴν φήναντι ἐπιδεδοκέναι τὰς ἑαυτοῦ χεῖρας. *Vie d'Apollonius*, liv. VI, ch. 29). C'est donc à tort qu'on a supposé que le titre de *Nagîd* était donné au prince romain qui devait détruire Jérusalem. Titus, désigné au verset suivant sous le nom de Dévastateur (*mešomēm*) n'étant que le lieutenant du Messie, lequel, seul, est proprement le « Chef ou le Conducteur-le-Venant » du peuple romain. Celui qui a été établi chef des nations et qui a reçu les peuples comme un héritage qui lui revient de droit, s'est servi des Romains pour exercer ses châtiments sur un peuple qui n'avait pas voulu être son peuple. Il a conduit lui-même l'armée qui devait punir l'insolence et l'ingratitude des Juifs.

On a dit que, contrairement aux intentions et aux ordres du général païen, des soldats romains ont brûlé la ville des Juifs et renversé leur temple. Que Titus soit excusé ou non, au sujet de la conduite de ces soldats, le résultat n'en est pas moins le même et on n'a pu s'empêcher de voir la Main divine qui poussait les Romains contre les Juifs. Le « Nagîd-le-Venant » était là. Aussi Jésus-Chrit a-t-il pu justement représenter la destruction de Jérusalem comme « la venue du Fils de l'homme en son règne » (Matth., XVI, 28). Ebrard a, en effet, eu raison de soutenir que le *Nagîd* du verset 26 n'est pas Titus, mais le Christ lui-même. Auberlen, qui adopte cette interprétation, approuve justement ce critique d'avoir trouvé là « un contraste magnifique avec les mots *'ēyn lô*. Il est retranché, personne n'est pour lui, et il est le Prince qui doit venir et à qui obéiront les

peuples de la terre » (p. 133). Ce fut, en effet, un peuple envoy et conduit par le *Nagid* qui détruisit la ville et le temple de Jé rusalem. Sans doute, on ne vit pas Jésus Christ à la tête d'un armée devant cette ville. Mais la destruction du peuple juif fu accompagnée de circonstances si extraordinaires et on y remai que des signes si visibles de la colère de Dieu contre cette na tion, que l'Ecriture ne pouvait mieux qualifier cette guerr qu'en l'appelant « la venue de Jésus-Christ, » cette venue an noncée pour l'époque de la ruine de Jérusalem. Le Sauveu avait, en effet, prédit que plusieurs ne mourraient pas « avar d'avoir vu le Fils de l'homme venant dans son royaume (Matth., XVI, 28; Marc, XI, 1; cfr. Jean, XXI, 22 : si eum vol manere donec veniam). A ce moment là, le peuple romain es appelé le peuple du *Nagid*-le-Venant, comme dans un événe ment semblable Dieu appelait les Assyriens « la verge et le bâ ton de son indignation » (Is., X, 5). Ce que le Messie n'a pas fa directement par lui-même, il l'a accompli par les instrument qui exécutèrent ses desseins. Aussi ceux qui ont lu la parabol des *Noces* (Matth., XXII, 7), qui offre une prédiction de la des truction de Jérusalem, ne trouveront pas étonnant que, antérieu rement à la catastrophe, Jésus ait appelé l'armée qui ruina cett ville « les armées du roi » (στρατεύματα αὐτοῦ — Βασιλέως), faisar comprendre, dans cette parabole, que le roi (βασιλεύς) est Die lui-même. C'est ainsi que saint Jacques, prophétisant cette pa rousie du Messie, disait que « l'avènement du Sauveur es proche; déjà le juge est devant la porte » (V, 9). Les Juifs fu rent, en effet, bientôt vaincus par l'Homme-Dieu qu'ils avaien crucifié.

Quelques critiques (Hengstenberg, Stuart) ont pensé que le *na gid* de la prophétie de Daniel désigne ici un prince païen. Wiesele veut que *habbo'* prédicat de *nagid* distingue celui-ci du Messie déj nommé. Il est dit que *bo'* se prend dans le sens de « entrer pa force, faire irruption, » de sorte que, par l'épithète *habbo'*, le *na gid* est désigné comme un prince ennemi, étranger, païen. Il lu faut un prince païen qui lui permette de le transformer en r Antiochus Epiphane. Mais même en admettant que le *Nagi habbo* doive être un chef purement politique, on ne serait pa autorisé par là à admettre une interprétation qui change d tout au tout le sens général de la prophétie. On peut traduire « Le peuple d'un prince qui vient » (dans ce cas, « qui vient est fort inutile), sans avoir établi que ce prince est un roi ma cédonien. On peut dire que בָּא (il est venu, il est entré; il es

arrivé, il est survenu, il a assailli) indique quelquefois une expédition militaire (Dan., 1, 2; Jérém., XXXVI, 29). Mais il ne suit pas de là que ce mot désigne par lui-même que le conducteur de l'armée indiqué ici soit Antiochus Epiphane; il ne s'en déduit même pas essentiellement que ce chef, ce guide, ce directeur, cet inspirateur soit un militaire. Le Conducteur de l'armée peut fort bien être le Messie qui, en tant que Dieu et sous le nom de Providence, a le gouvernement de toutes choses. C'est, en effet, avec juste raison que le Nouveau-Testament attribue à Jésus-Christ la destruction de Jérusalem. Ainsi, rien ne s'oppose à ce que *habbo'* indique ici le Venant, l'Entraînant qui amènera et dirigera le dévastateur (*mešomēm*) de la ville et du temple, dont il va être question.

L'expression « le peuple » de Chef-le-Venant est aussi très remarquable. Ce qui apparaissait, en effet, dans le quatrième empire, même sous les empereurs, c'était le peuple romain. C'est pour ce motif qu'il est mentionné ici expressément. Quand il s'agit des autres Etats, le peuple ne compte pas : c'est Nabuchodonosor, c'est Cyrus, c'est Alexandre, ce sont les rois séleucides ou lagides (cfr. ch. VIII et XI). A l'égard des troupes d'Antiochus Epiphane, le prophète n'aurait pas dit « le peuple d'un chef qui viendra, » mais bien plutôt « le chef d'un peuple; » ou même, s'il se fût agi de ce roi, il n'aurait pas été question du « peuple; » et si l'oracle avait voulu dire : un chef viendra avec son armée, le mot *żaba'* aurait été employé (cfr. ch. VIII, 12). Mais *bô'* a le sens général de « venir, arriver, » et le participe de ce verbe désigne tout simplement « le Venant. » On voit très bien, dans les paroles de l'Ange, que ce nom désigne très parfaitement le Messie, dont la venue était attendue et que le titre de *Nagîd* présente comme ayant le commandement suprême du peuple qu'il poussa contre Jérusalem : c'est le Messie qui, d'après la marche de la pensée et l'enchaînement du texte, reparaît comme grand roi et juge suprême. Il y a là une prédiction qui se rapporte à la parousie de Jésus-Christ, qui eut lieu lorsque Jérusalem et le temple furent détruits, et que l'état politique et religieux des Juifs fut anéanti.

Vaines imaginations des criticistes au sujet du Conducteur-le-Venant. — Divers rationalistes se sont évertués à obscurcir le sens de *habbo'* ou à lui ôter toute signification; Rosenmüller : *populus principis qui veniens erit*; Lengerke : *Volk eines Fürsten, welker kommt* (peuple d'un prince qui vient); Cahen : « un prince futur, » et comprenant que cette épithète, telle

qu'il la traduit, ne veut rien dire, il ajoute : « Même incertitud sur la personne que le prophète a en vue. » En effet, dire : u « prince qui vient, » c'est ne rien dire : le mot *habbo'*, ainsi er tendu, ne caractérise pas du tout le *Nagid*. Il y avait tant d princes « qui venaient. » Lengerke ne veut pas qu'on tienn compte de l'article et il en fait un pronom relatif, par la raiso que l'article ne saurait se mettre devant *bo'* qui est un adjecti et que, après un substantif indéterminé, l'adjectif ne prend pa l'article. Mais Lengerke ne tient pas assez compte du caractèr spécial du livre de Daniel. Il a cependant compris que *Nagid* d verset précédent était un substantif associé au substantif *Ma šiah*. Mais il n'a pas eu assez de flair pour comprendre que ce deux substantifs étaient deux noms propres du même person nage. S'il avait compris ainsi le texte, il n'aurait pas eu d peine à conclure ensuite, de la règle de la grammaire, que l'a ticle pouvait fort bien se mettre devant le participe qui affect un nom propre (cfr. *David hammešiah*).

D'un autre côté, Lengerke désapprouve, avec raison, les tra ductions d'Hitzig (der nachkommt) et de Rösch (das Volk de nachkommenden Fürsten) qui introduisent là l'idée de « suc cession » et modifient le sens de הבא. Il trouve qu'elle rendra ce mot fort inutile, car « il est suffisamment clair en soi que l *Nagid* est le successeur du Messie. » Comprenant, cependant, qu' est plus facile de dire que c'est clair que de le prouver, le crit que ajoute : « Nous sommes forcés de reconnaître, par la suit du récit où il est question d'une inondation qui est en rappo avec הבא, qu'il s'agit ici d'une expédition militaire. » Il se cro donc autorisé à traduire *bô* par *eindringen* (faire irruption, as saillir), *hereinbrechen* (entrer en brisant, envahir), de sorte qu *hbah* signifie : *der eidringt* (celui qui fait irruption ou qui en vahit). Puis, le critique prussien voit là une allusion à une ex pédition d'Antiochus en Perse, dans laquelle il trouva la mor Mais il est facile de constater que Lengerke voit tout cela un quement dans son imagination, et qu'on peut le défier de rie trouver dans le texte qui motive l'adaptation de ce qui est d ici avec une expédition d'un roi grec en Orient. Il est vrai qu compte sur cette trouvaille que, au 2e livre des Maccabées (13), Antiochus Epiphane est qualifié de ἡγεμών (chef, comman dant), et qu'il est représenté comme étant à la tête d'une nom breuse armée. Mais ce rapprochement, que rien n'autorise, ent ce chef d'armée et le *Nagid*, ne suffit pas pour permettre de tr duire *habbo'* par *invasurus* et en faire l'épithète d'un roi qui e

vahit la Perse, lorsque l'invasion dont il s'agit a pour objet la ville et le temple de Jérusalem (1).

Nous venons de voir aussi que les traductions d'Hitzig et de Rösch (celui qui vient après, celui qui suit) sont inadmissibles : elles n'ont pour but que de faire du *Nagid* un successeur d'Onias, que l'on veut identifier avec l'Oint ou le Messie mentionné au commencement du verset. C'est ce que Maurer adopte très légèrement lorsqu'il dit : *Venturum* principem.... significare successorem in locum *uncti* ante dicti. Kuenen n'ose pas dire ici trop carrément que le *Nagid* est Antiochus ; il se contente de traduire ainsi ce passage : « Et la ville et le sanctuaire seront *profanés* (le texte porte : détruits) par le peuple d'un prince qui viendra ; » et il ajoute en note : « הַבָּא implique que ce prince » avait déjà été annoncé ; ce qui est juste s'il faut l'entendre d'Antiochus Epiphane, dont les ch. VII et VIII ont parlé expressément » (p. 544). Admettons que l'article indique ici qu'il s'agit d'un prince déjà mentionné. Pourquoi ce prince serait-il Antiochus qui n'est pas mentionné au ch. VII, mais dont il est parlé seulement au ch. VIII ? Dans ce dernier chapitre, il est aussi parlé de Cyrus et d'Alexandre. La raison qu'apporte Kuenen convient tout aussi bien à ces deux princes. Mais il ne s'agit ni de celui-là ni de ceux ci. Le « prince » mentionné déjà est le *Mašiaḥ Nagîd* présenté au verset 25, et dont l'apparition doit

(1) Maurer remarque, en effet, très bien que l'idée d'invasion n'est pas suffisamment exprimée (ut *veniendi* verbo subjiciendam esse notionem *invadendi* cognoscatur e nexu). Puis, il traite comme elle le mérite cette fantaisie de Lengerke : Quod autem expeditionem *in Persidem* susceptam intelligi jubet vir doctissimus, id non potest ferri ullo modo. Nam quum הַבָּא absolute positum sit, ad illam invasionem referri tunc tantum posset, si Antiochus præter illam fecisset nullam. At illum etiam in Ægyptum et in Judæam irruptionem fecisse constat (vid. ad 8, 9). Quod Lengerke conferri jubet quæ subjiciuntur וְקִצּוֹ בַשֶּׁטֶף, eo nihil proficere illius intepretationem, ad illa verba videbimus. Præterea, quo, quæso, hæc inter se vinculo cohærent : *urbem et sanctuarium perdet populus principis alicujus, qui invasurus est (Persidem)?* Debebat certe, quoniam de Judæa hic agitur, de invasione in Judæam facta cogitare vir doctissimus, vel, quod magis placeret, de irruptionibus Antiochi *in universum*. — Tout cela est bel et bien ! mais Lengerke a voulu voir ici, avec beaucoup d'autres rationalistes, qu'Antiochus mourut dans l'invasion, et comme leur pseudo-Daniel est censé avoir appris que ce persécuteur était mort en Perse, il fallait bien faire en sorte qu'il eût indiqué cette expédition dans notre verset 26.

avoir lieu après les 7 + 62 semaines ; le Messie-le-Venant est le Fils de l'homme représenté au ch. VII, 13, comme « venant avec les nuées du ciel, » et déclarant lui-même qu'il viendrait, accompagné de ces nuées, présider à la destruction de Jérusalem (Matth., XXVI, 64, etc.). La traduction de Kranichfeld : Volk eines Fürsten, des Kommenden) (peuple d'un chef, le Venant) serait excellente en supprimant l'article indéfini (eines).

[v] *Détruira la ville et le sanctuaire.* Le *Nagid-habbo' détruira*, *ïškit* יַשְׁחִית troisième pers. fut. *hiphil* de שָׁחַת, inus. au *kal*, il a détruit, abattu, tué ; *Gesenius : depressit, dejecit; prostravit, hiph. perdidit, pessumdedit* vel vastando *et destruendo, ut muros, cædendo, ut arbores, vel occidendo, ut homines.* Ce verbe est employé dans la Genèse pour exprimer la destruction de Sodome. Il est, dès lors, facile de voir, d'après la signification de ce mot et d'après le contexte, qu'il ne s'applique pas aux événements qui eurent lieu à Jérusalem sous Antiochus. A cette époque, la ville et le sanctuaire ne furent pas détruits. Lengerke traduit par *wird verwüsten* (sera dévasté, ravagé), et il ne traduit ainsi ce mot qu'à moitié. Kranichfeld y va plus franchement : il emploie l'expression *wird vernichten* ; c'est-à-dire un verbe qui signifie annihiler, détruire, écraser ; et cependant il identifie le Nagîd avec « la petite corne » (das gottfeindliche Horn) du chap. VIII, ou, en d'autres termes, avec Antiochus Epiphane. Kuenen altère évidemment le texte en traduisant ainsi : « la ville et le temple furent profanés. » Il sait parfaitement que, sous ce roi, ni la ville ni le sanctuaire ne furent détruits ; mais ce n'est pas là une raison pour altérer le texte.

[v] *Et leur fin* (sera) *dans l'inondation*, dans cette inondation. Le texte hébreu actuel offre *veqiżżo* (sa fin). Le mot *qeż* (קֵץ) signifie « extrémité, bout, pointe d'une chose, fin (de l'année, de la guerre, etc.) ; calamité, ruine. » L'expression hébraïque *baššetef* signifie « dans l'inondation (שֶׁטֶף, inondation, flot, pluie torrentielle) ; mais ce mot se prend aussi métaphoriquement pour désigner l'invasion d'une armée ennemie qui se répand comme un cyclone dans une contrée (cfr. Dan., XI, 10, 22, 26, et les armées qui arrivent comme un flot). La Vulgate traduit d'après le sens général : *Et finis ejus vastitas* (et sa fin sera la dévastation). Dans le langage figuré de l'Ancien Testament, l'envahissement des flots représente la ruine et la dévastation. Ainsi, Jérémie décrivant la destruction de Babylone, emploie cette image : « La mer a inondé Babylone, elle a été couverte par l'inondation de ses flots » (41, 42). C'est une description semblable que nous offre

Isaïe : Ecce dominus ascendere faciet super eos aquas *fluminis fortes et multas* (quelles sont ces eaux ?) : regem Assur et universam gloriam ejus, Ascendetque super omnes rivos suos, transibitque per Juda, שָׁטַף, inundabit et transibit, usque ad cœlum pertinget, etc. (VIII, 7, 8 ; cfr. XVII, 13 ; XXVIII, 15). Cette expression se trouve aussi dans une inscription assyrienne, relative au sac de Thèbes, par Assurbanipal ; on y lit ces mots : « Ils (les Assyriens) s'emparèrent en entier de la ville et la détruisirent comme une inondation » (trad. d'Oppert, *Mémoires de l'Acad. des Inscript.*, etc., 1869, t. VIII, p. 601). C'était indiquer parfaitement les ravages que les Assyriens exercèrent dans Thèbes.

En ce qui concerne plus particulièrement notre texte, Théodotion nous offre une leçon qui demande une attention toute particulière. Au lieu de la traduction faite d'après le texte actuel (et sa fin dans l'inondation), ce traducteur nous donne la version suivante : καὶ ἐκκοπήσονται ὡς ἐν κατακλυσμῷ ; c'est-à-dire : « et (la ville et le temple) seront détruits comme dans un déluge ». Il est évident que son manuscrit devait porter, non pas וְקִצּוֹ (sa fin), mais וְקֻצְּצוּ, verbe qui, au *pual*, signifie : « ils ont renversé, détruit ». Le sens général du verset indique du reste que c'était là la vraie leçon, la leçon primitive. Cette leçon suppose qu'il y avait dans le texte כַּשֶּׁטֶף (כ au lieu de בַ) ; de sorte que ce membre de phrase était : « la ville et le temple finiront comme une inondation : un déluge de maux fondra sur eux. » Le texte actuel peut très bien avoir subi une altération analogue à celle que nous venons de constater au sujet de *ve'ëyn lo*. Un צ a pu facilement disparaître, et il n'est pas probable qu'un copiste eût ajouté cette lettre ; il a été plus facile de la retrancher. La ponctuation du ו ne repose que sur une tradition massorétique, qui a eu quelquefois des défaillances. Il est permis de croire aussi qu'il y a eu une modification intentionnelle de la part des copistes juifs, qui ont peut-être espéré qu'ils écarteraient de la sorte ce pronostic de malheur, ou qui se sont refusés à transcrire complètement une prophétie dont les menaces devaient, en s'accomplissant, avoir un résultat si terrible pour la ville et le sanctuaire.

Quoi qu'il en soit, il est certain que le texte de Théodotion donne un sens très satisfaisant, très conforme à tout le verset, et à ce qui est dit au verset suivant. Mais il est nécessaire d'examiner le texte actuel qui porte *qiççô* (sa fin). On se demande, en effet, de quelle fin il s'agit : la fin (de qui, de quoi) ? C'est ce que nous allons conclure du texte :

1° Nous répondrons donc d'abord que *šetef* (inondation) avec ticle, indique que cette irruption est celle-là même qui est c prise dans l'acte du peuple du *Nagîd habbo'*. Il convient, en e de tenir compte de l'article, car il ne s'agit pas d'une submer: quelconque, mais de *la* submersion, c'est-à-dire de l'action (tructive indiquée par le verbe *tašḥît*, et qui devait en finir a Jérusalem et avec le temple. On ne peut donc traduire : d *une* inondation ou *cum inundatione* (Rosenmüller, etc.) ; et en moins : *vi quadam ineluctabili oppressus* (Steudel, Maurer). L ticle montre qu'il s'agit d'une submersion déterminée, d' destruction que le texte a déjà attribué au peuple (l'armée) Nagid-le-Venant. Ainsi, la fin dont il est parlé ici, est la fir l'action qui vient d'être mentionnée, la fin de l'œuvre de (truction entreprise par le peuple du Nagîd : cette fin indiq par le verbe *tašḥît* sera une destruction complète, une dévas tion semblable à celle que produit une inondation. Ce sens suffixe est fréquent en hébreu. C'est pourquoi Vitringa C.-B. Michaelis ont eu parfaitement raison de regarder le suf comme neutre et de le rapporter au verbe *tašḥît* ou plutô l'idée de destruction qu'il comprend : et la fin de l'expédit militaire sera dans l'inondation. Ce dernier mot caractér accentue et développe l'idée contenue dans le verbe « détruir L'expédition finira en inondant, en détruisant complètement ville et le temple. Lengerke et Kliefoth trouvent toutefois que rapport du suffixe avec le verbe est forcé et inadmissible. P prouver cette affirmation, on se contente de nous dire que cela pas besoin de preuve (*bedarf aber keines Beweises*). On croit a avoir apporté un argument sérieux en demandant ce que peut gnifier la fin de la destruction, puisque la destruction même la fin. Il est cependant facile de voir que la fin d'une guerre p être plus ou moins onéreuse, plus ou moins écrasante : l le texte déclare qu'elle sera complète, semblable au rav produit par une inondation. Cette interprétation est tellem dans la logique des révélations de ce texte, qu'elle s'impos l'esprit : l'Ange y décrit tout simplement le résultat de l'ex dition commandée mystérieusement par le Nagîd. Il résume pensée en disant : la fin de la destruction ressemblera à u inondation : elle fera table rase de la ville et du temple. Le r inondation n'est que le symbole de l'action produite par l' vasion militaire qui aura lieu dans la Palestine. La mar guerrière, l'expédition destructive de *Nagîd-habbo'* amènera u dévastation semblable à celle que produit un déluge. En

mot, la fin de cette destruction sera de rendre Jérusalem et le temple à l'état de choses submergées. Le texte peut dire encore que la fin de cette destruction (son achèvement) aura lieu pendant cette expédition.

2° Le suffixe de *qiẓẓo* peut se rattacher aussi aux deux substantifs les plus rapprochés : *finis ejus* (civitatis et sanctuarii). Il est vrai que le suffixe est au singulier. Mais cette locution peut très bien s'expliquer en prenant, comme Geier l'indique, le suffixe distributivement (1). D'un autre côté, Hævernick et Auberlen ont pensé très justement que le temple est plus particulièrement visé ici comme l'objet le plus important. De la sorte, le suffixe se rapporterait très bien à *haqqodeš* (le sanctuaire) qui précède immédiatement, et, par suite (per zeugma) à *ʿîr* (la ville). Lengerke croit réfuter Hævernick en mettant un point d'exclamation après le mot *hauptsächlich* (principalement), employé par ce commentateur. Mais ces points d'exclamation ne prouvent pas grand chose. Le sanctuaire mentionné le dernier dans le texte semble être l'objet sur lequel s'arrête la pensée de l'Ange, comme sur l'objet qui faisait, en réalité, toute la force et toute la gloire de la nation juive. Keil trouve que cette division est arbitraire. Mais on peut voir qu'elle ne l'est pas si l'on considère l'analyse des idées et si l'on a recours à l'ensemble de la phrase. L'Ange vient montrer que le retranchement du Messie aura pour conséquence la destruction de la ville et du temple ; et il rapporte le mot *qiẓẓo* a ce dernier qui servait de centre à la ville, de sorte que « sa fin » (du sanctuaire) est une dénomination *a potiori* comprenant le temple et la ville.

3° On a prétendu que le suffixe de *qēẓ* se rapporte au *Nagîd* et qu'il indique sa mort : « et la fin de lui (du *Nagîd* qui vient) sera dans l'inondation ». Lengerke traduit ainsi : « Mais sa fin (vient à la suite) dans le flot » (Aber sein Ende (erfolgt) in der

(1) Ita ut hoc loco finis civitatis et sanctuarii (quod utrumque per affixum singulare ו innuitur distributive) dicitur venire, vel affuturus esse suo tempore *cum inundatione*, hoc est sicut agri, horti, vineæ, pagi, urbes per aquas subito auctas ac impetuose irruentes obruuntur ac corrumpuntur horrendum in modum, adeo ut omnia evertantur, abripiantur, limo ant arena oppleantur, etc. (quo modo Virgilius lib. 2. Æneid., v. 306 canit : *Rapidus montano flumine torrens sternit agros, sternit sata læta, boumque labores, præcipitesque trahit sylvas,* etc.), ita urbes quoque et sanctuarium imo tota simul Judæorum regio militaribus opplebitur ac evertetur turmis (*Prælect. in Dan.,* h. l.).

Fluth), et il explique sa traduction en disant : « la fin qu'il (Antiochus) subit (das Ende das er (Antiochus) erleidet). Nous ne ferons pas remarquer que si, en hébreu, le verbe « être » est souvent sous-entendu, il n'en est pas de même d'un verbe quelconque. En un mot, rien n'autorise à introduire dans les textes tous les verbes qui peuvent se présenter à l'esprit. Le sens de *qiṣṣo* doit être fixé par le contexte. Or, Lengerke reconnaît que les dévastations dont il est ici question (décret de dévastation) regardent la ville et le sanctuaire. Le motif allégué pour trouver ici la mort du Nagîd est que le suffixe paraît, comme le prétend Maurer, devoir se rapporter au prince qui viendra et dont la mention est rapprochée : Suffixum ad eum qui *proxime* memoratus est *principem venturum* referendum esse apparet. D'abord, nous avons vu qu'il est faux que le pronom ne puisse pas se rapporter à un autre sujet (à l'expédition guerrière, au temple et à la ville). De plus, en considérant ce qui précède et ce qui suit, il est impossible de ne pas reconnaître que le peuple du *Nagîd* est présenté comme venant venger le retranchement du Messie, par la destruction de la ville et du temple, et qu'il est, dès lors, nécessaire d'indiquer, en premier lieu, la fin ou le résultat de l'invasion ou de l'événement prédit, à l'égard des auteurs du crime. D'ailleurs, les rationalistes n'ont pas prouvé que le *Nagîd* soit Antiochus. Stuart qui est, sur d'autres points, plus correct et plus sérieux, croit pouvoir les rattacher l'un à l'autre, parce qu'il a été fait mention du roi de Syrie au ch. VII, 26 (ce qui est faux) et au ch. VIII, 25 ; et il commente ainsi ce passage : « La cité et le sanctuaire seront détruits par les sujets d'un prince, dont vous connaissez l'avènement, et dont vous n'ignorez pas non plus la fin terrible ». C'est aller chercher le sujet bien plus loin. Il eût été mieux de commencer par montrer le trait d'union qui permettrait d'identifier le *Nagîd* avec Antiochus.

Le tableau qui nous est présenté est celui d'un *Nagîd* ou Chef qui doit venir avec une armée dans la Judée et qui détruira la ville et le temple. Hitzig reconnaît expressément que « ce venir (*dieses « Kommen »*) du *Nagîd* qui vient dans la Terre sainte (*nämlich ueber das heilige Land*) et « l'inondation sont étroitement liés avec « la fin » (*und das Ueberschwemmen innerlich verbunden sind mit dem « Ende, »*) mais n'indiquent pas la mort du Prince (*nicht der Tod des Fürsten gemeint sein*). Laissons de côté les fantaisies d'Hitzig, relatives au rapport que notre passage serait censé avoir avec la venue d'Antiochus en Palestine ; c'est seule-

ment en imagination que le critique a vu qu'il s'agit de l'invasion de ce pays, par le roi grec, lorsque, après la guerre contre Ptolémée, en Egypte, il marcha sur Jérusalem avec son armée, souilla le temple et tua beaucoup de monde. Ce qu'il y a de vrai dans la remarque d'Hitzig, c'est qu'il a une relation entre « l'inondation » et « la Judée, » et que, par suite, l'opinion de Lengerke, qui rapporte ce passage à l'expédition d'Antiochus en Perse, où il mourut, est insoutenable. D'un autre côté, Hitzig reconnaît que « l'inondation, » dans laquelle ce monarque mourut, plusieurs années après, dans une terre étrangère, est sans connexion avec la venue du *Nagid* mentionnée ici. Guidé par le texte, ce critique a bien vu que l'inondation fut causée par le prince et que rien n'indique qu'il devait y perdre la vie.

Quelques rationalistes qui veulent rapporter le suffixe ו au *Nagid* et, d'après leurs conceptions anti-messianiques à Antiochus, prétendent que la mort inopinée de ce persécuteur est annoncée ici par le mot « inondation » qu'ils traduisent ainsi qu'il suit : et sa fin viendra avec l'impétuosité d'une inondation, subitement (*et finis ejus in impetu* vel *raptu*). Rosenmüller traduit de cette façon : *Et finis ejus*, principis, erit *cum inundatione*, i. e. peribit tanquam subita eluvione abreptus. Rösch y voit une allusion à la course précipitée (*auf der Eilfahrt*) d'Antiochus qui voulut se hâter de revenir de Perse en Palestine (II, Mach., IX, 14). Mais en adoptant la traduction de l'expression *in inundatione* par « subitement, » on n'aboutit pas nécessairement à la mort subite d'Antiochus, laquelle ne serait pas présentée ici comme une punition divine. Il est vrai, du reste, qu'une inondation offre l'idée d'impétuosité, quoique une inondation puisse arriver d'une façon graduée. Mais enfin il peut y avoir une liaison d'idées entre une inondation et un mouvement impétueux. De l'impétuosité on peut passer à l'idée de chose qui arrive subitement. Ainsi, chez les Talmudistes, le verbe *šataf* a pris le sens de « se hâter, se précipiter. » De sorte que l'on pourrait traduire ainsi ce passage : « et sa fin dans l'impétuosité. » De là on passerait à l'idée d'une mort subite ; et, de la sorte, « l'inondation » serait supposée avoir trait à la mort subite d'Antiochus. Mais on pourrait tout aussi bien répondre que la fin de l'expédition du *Nagid* ou la fin de la ville et du sanctuaire auraient lieu dans l'impétuosité du peuple du *Nagid*, de sorte que la fin de la guerre devait amener la destruction subite de Jérusalem et de son temple. On sait que le temple fut emporté d'assaut. Mais, dans notre passage, l'idée de l'impétuosité n'est que secondaire :

il s'agit d'une inondation de soldats qui feront une guer: d'extermination et qui ne laissera après elle que des ruines.

Il va sans dire que Kuenen traduit à l'encontre du texte « La ville et le sanctuaire seront *profanés* par le peuple d'u prince *qui viendra* et *trouvera* sa fin dans l'inondation. » Nou avons déjà relevé le mot « profané, » choisi pour masquer verbe « détruire. » Remarquons de plus que, d'après cette tra duction, il s'agirait de la fin du « peuple » du *Nagid*. La mêm conclusion ressort de la traduction de Reuss : « Et quant à ville et au sanctuaire, le peuple d'un prince qui viendra les ra vagera et sa fin sera dans le flot. » Quoiqu'il en soit, ce vers et le suivant n'ont trait qu'à la ruine de la ville et du Temple le Chef-le-Venant sera l'auteur de cette destruction, qui se fe par une guerre semblable à une inondation. Mais il n'est pa dit, dans la description de cette catastrophe, que le *Nagid* trouvera la mort.

ז *Et jusqu'à une fin d'une guerre, décret des* (lieux) *dévastés. Jusqu'* עַד, jusque ; pendant, durant, tant que dure. Quelques traduc teurs interprètent ainsi ce passage : « et jusqu'à la fin de guerre. » On dit, à ce sujet, que *qēẓ* (קֵץ) est à l'état constru ou en connexion avec le mot suivant (מִלְחָמָה, guerre) et qu les accents portent à admettre cette liaison de ces deux mot Mais on est alors étonné que, dans ce cas, *milḥamah* n'ait pa l'article. L'absence de cet article indiquerait que l'Ange a e vue un *autre qēẓ* que le *qiẓẓô* (sa fin) qui précède. Le premier s rattache à « la fin » de la ville et du Temple. Celui que nou offre notre incise peut indiquer la fin d'une *autre* guerre, qui eu lieu quelques temps après, sous Adrien, lorsque le rabbin Aqib eût reconnu Bar-Koziba pour Messie. Jérusalem était un mor ceau de ruines, mais des juifs nombreux étaient groupés dan les villes et les bourgades de la Palestine. La révolte de l'an 13 de notre ère amena une guerre dont l'issue devait être l'anéan tissement final de la Judée et, par suite, l'accomplissement d décret des dévastations et des ruines. La Vulgate a traduit : *E post finem belli*. A la lettre, il faut traduire : et une fin d'un guerre ou fin de guerre : décret des dévastés. Stuart dit que c'es là une expression trop vague pour être défendue (But *an end a war* is too loose an expression, in this connection, to admit any good defence). La question est de savoir si cette traductio rend bien le texte. Or, il ne saurait y avoir de doute à ce suje Mais en constatant qu'il s'agit « d'une fin d'une gnerre, » Hoff mann a eu le tort de supposer qu'il s'agit ici d'une guerre qu

doit se produire contre Antiochus à la suite de son oppression (*Weissag.*, etc., p. 305). Stuart répond qu'il ne peut être question d'une guerre différente de celle qui est impliquée dans le contexte précédent qui parle de la *destruction de la ville et du sanctuaire* (against this lies the objection, that the idea of another war, different from that which is implied in the preceding context that speaks of the *marring of the city and sanctuary*, can hardly be supposed to be distinctly in the mind of the reader here). Evidemment, cette traduction n'aurait aucun sens si on interprète le texte de façon à l'appliquer au temps d'Antiochus. Il n'en est pas de même si on contemple l'accomplissement de la prophétie dans les guerres de Titus et d'Adrien.

Ceux qui ne veulent pas regarder *qēz* comme étant à l'état construit avec *milḥamah*, traduisent ainsi : et jusqu'à la fin, guerre (*usque ad finem bellum* [erit). C'est ainsi que de nombreux critiques modernes ont laissé de côté cet état construit de *qēz*. Lengerke traduit : *und bis aufs Ende Krieg* (et jusqu'à la fin guerre) ; Hitzig : *und bis zum Ende dauert Krieg* (et jusqu'à la fin dure guerre) ; Kuenen : « et jusqu'à la fin il y aura guerre ; » Stuart : *and unto the end shall be war* (et jusqu'à la fin sera guerre). Ce dernier dit à ce sujet que l'absence de l'article devant *milḥamah* indique que l'auteur ne veut pas reproduire simplement l'idée contenue dans la clause précédente ; l'idée exprimée par le texte est celle d'une « guerre » considérée dans son sens le plus général, savoir un état continu d'hostilité et de lutte (1). Il nous semble que, dans ce cas, il s'agirait de la même guerre ; et que, dès lors, l'article eût été mis devant *milḥamah* : il aurait même fallu mettre הַקֵּץ (la fin). Si la guerre qui devait amener la destruction de Jérusalem par Titus était visée ici, *milḥamah* aurait l'article. Quant aux accents, Stuart accorde qu'ils prouvent seulement que les accentuateurs ont probablement pensé que *qēz* est à l'état construit (2).

(1) Voici le texte de ce critique relatif à *milḥamah :* The fact that this word has no article, shows that it is not intended merely to reproduce the idea that lies concealed in the preceding clause, viz. that of a state of mutual hostility and contest. *War* in its more general sense, viz. a continued state of contest and desolation, following on after *the marring of city and sanctuary*, is plainly the idea conveyed by the text. Had the author written הַמִּלְחָמָה, the reader would spontaneously refer it to what is *implied* in the preceding clause. To prevent this, as well as to give the idea a more generic shape, the article is omitted (p. 293).

(2) A propos de l'*athnach* du verset 25, nous avons vu les criti-



Mais en admettant qu'il ne faut pas traduire par « fin de *la* guerre, » vu que le défaut d'article n'indique pas qu'il s'agisse ici d'une guerre déjà mentionnée, il ne suit, pas de là que les rationalistes soient autorisés à rapporter cette prophétie à Antiochus. Lengerke prétend que « *qēẓ* ne signifie pas seulement la fin d'Antiochus, mais aussi la fin de la période courante (das Ende der laufenden Zeitperiode) ou de la calamité des soixante-dix semaines (des Trubsalen der 70 Vochen), comme aussi עת קץ VIII, 17. » Mais c'est bien sans fondement qu'il veut voir encore ici une mention de la mort de ce roi. Le critique prussien aurait dû voir que l'auteur ne peut pas avoir en vue la dévastation de Jérusalem par le roi de Syrie. Cette ville, en effet, avait été délivrée, et le temple avait été purifié avant la mort de ce prince, et avant la fin de la guerre. Antiochus Eupator, son fils, fit continuer la guerre, mais ce n'est pas à cette époque que fut réalisé le décret des dévastations. On ne peut rapporter *qēẓ* ni à la mort du *Nagîd* (Wieseler), ni à la fin de la ville (Hævernick, Auberlen). Et quant à la fin des soixante-dix semaines, il n'est pas possible de la voir mentionnée ici. Avouant que ce passage n'indique pas la fin, c'est-à-dire la mort du Prince,

ques antimessianiques s'escriment à proclamer la valeur, l'inviolabilité des accents et la soumission qui leur est due. Il ne sera pas inutile de montrer ici le cas que ces mêmes écrivains en font lorsque ces accents les gênent; et comment ils savent s'arranger pour les écarter. Moses Stuart s'exprime ainsi à leur égard : As to קֵ֣ץ, is it in the const. state before מִלְחָמָה (as the conjunctive accent [֣] would seem to imply), or is there a pause here that would naturally require a lesser distinctive accent? The translation above is founded on the latter assumption ; which, of late, is the more general one. The train of accents which ends in *Zakeph Qaton* (as here), has a great variety of changes, dependent on the fact whether the clause consists of two, three, or four words, and more dependent on this than on the sense or real connection of the words. In fact, it is palpably before him in the present case; for קֵ֣ץ has a *Munahh*, while the particle before it (עַ֙ד) has a distinctive accent (named *a prince*), viz. a *Pashta*. Will it be pretended that קֵ֣ץ has a nearer relation to מִלְחָמָה, than עַ֙ד has to קֵ֣ץ? I grant that the consecution of accents shows that the Accentuators probably regarded קֵ֣ץ as being in the const. state.

Lengerke dit carrément qu'il faut planter là et abandonner les accents qui relient *qeẓ* et *milḥamah (wird sind also genöthigt von den Accenten, welche* קץ מלחמה *verbinden, abzugehen).*

Hitzig s'est raccroché à l'hypothèse de Lengerke, et il répète, avec lui, que *qēż*, ainsi indéterminé, signifie la *fin* en général, la fin de la période dont-il s'agit (*das Ende der laufenden Weltperiode*). Mais il n'est pas vrai que le texte reste dans cette indétermination : il parle d'une autre guerre qui eut lieu après la ruine de Jérusalem et qui contribua, avec la guerre de Titus, à l'anéantissement de la nationalité juive. C'est, du reste, bien inutilement que Lengerke nous renvoie au ch. VIII, 17, où le mot *qēż* s'applique à une tout autre période déterminée par le contexte (voy. p. 828).

[7] *Décret des* (lieux) *dévastés*. Le participe féminin *nĕḥĕrĕżĕṭ* (נֶחֱרֶצֶת, état construit de נֶחֱרָצָה), de la forme *niphal* (de חָרַץ, il a coupé, creusé, incisé ; il a décidé ; *niphal*, il a été décidé, décrété) est employé pour le substantif abstrait et signifie « décret, décision, peine décrétée par Dieu. On retrouve ce mot au verset 27. A la lettre : *decretum ruinarum* ; Vulgate : *statuta desolatio*. En d'autres termes, les dévastations sont décrétées. Reuss traduit ainsi : « Décret de dévastation ; et il ajoute : « L'arrêté est naturellement un acte de Jéhova. » (Le subst. *šomēmôṭ* (שֹׁמֵמוֹת) est aussi un participe féminin [de שָׁמֵם, il a été dévasté, détruit, désolé], pris dans un sens abstrait (dévastations, destructions, désolations, déserts).

A la fin de la guerre, le décret qui fixe l'état de destruction de la ville et du temple sera réalisé ; ce qui a été décrété, l'irrévocable décret obtiendra son effet. Les dévastations et les ruines sont décrétées pour ce moment. Mais il ne faut pas prendre le mot *šomémoṭ* dans le sens actif (les destructions, les actes de destruction) : ce mot signifie « ruinés, » (lieux) détruits, dévastés » (cfr. Dan., IX, 18 ; Ezéch., XXXI, 4 ; Is., LXI, 4). Le décret de Dieu relatif à la consommation de la ruine de Jérusalem et de l'état juif s'accomplira. Stuart s'efforce de donner à ce passage le sens de « les dévastations auront un terme, » et il traduit par : *a decret limit of desolations*. Il voudrait que *nĕḥĕrĕżĕṭ* signifie une « mesure abrégée ou strictement limitée » (an *abridged* or *strictly limited measure*) et il conclut de là que le texte veut dire tout bonnement que les maux prédits auront une fin ou une limite. Il est difficile d'accorder cette traduction avec le sens du mot et avec ce qui précède et ce qui suit. Hofmann et Kliefoth ont voulu aussi affaiblir le sens de l'expression hébraïque et ils ont traduit : « ce qui est décrété des dévastations, » comme si le texte indiquait des degrés limités des désolations. Kuenen ne traduit pas mieux un texte qui porte : « décrets de

dévastations, » par « une mesure certaine de dévastations. » Keil fait très bien remarquer que, dans le mot employé ici, il n'y a aucune idée de limitation, mais plutôt l'idée d'une décision absolue, en rapport avec le mot כָּלָה (consumer, exterminer) du verset suivant ; et il traduit ainsi : « Jusqu'à la fin guerre sera, car destructions sont irrévocablement décrétées par Dieu. » Hitzig ne voit pas non plus ici l'indication d'une limite, et il traduit : *Verhängniss der Verödung*, d. i. Verhängniss, welches öde Stätten, Wüsteneien schafft (décret de dévastation, c'est-à-dire le décret qui produit des lieux dévastés, des déserts). Lengerke traduit aussi par *Beschluss der Wüsten* (décret des solitudes, des déserts). Seulement il veut que le passage signifie : « Jusqu'à la fin des soixante-dix semaines dure le décret qui a proclamé les déserts, jusque là la ville et le temple resteront dévastés (*Der Sinn ist : bis auf das Ende der 70 Wochen dauert das Verhängniss, das die Wüsten hervorgerufen hat, bis dahin werden Stadt und Tempel verwüstet bleiben*). Mais, pour obtenir cette paraphrase, il se met en contradiction avec sa propre traduction, car l'arrêté ou le décret n'est proclamé qu'à la fin de la guerre. Remarquons de plus que *šomēmôṯ* n'a aucun adjectif qui qualifie ou limite le décret des destructions. Le tableau prophétique arrête notre vue de telle façon qu'il ne nous présente, pour la fin, que les ruines de la ville et du temple. Cahen a traduit ainsi : « Jusqu'à la fin est décrétée la guerre des solitudes. » Il maintient le sens de *ḥaraż* (il est décrété) et il explique très bien le sens du texte en ajoutant : « il est décrété que la ville sera en ruines שֹׁמֵמוֹת.

27. Et une semaine fortifiera une alliance[a] avec nombreux[b]; et fin de la semaine[c] fera cesser sacrifice et oblation[d] ; et, au-dessus d'aile d'abominations, dévastateur[e] ; et jusqu'à la destruction, la décrétée fondra sur dévasté[f].

[a] On peut prendre pour sujet de *higbîr* (troisième pers. prét. *hiphil*, rendre fort, fortifier, confirmer, de גָּבַר, être fort), le mot *šabûḥa* (semaine); et il va d'ailleurs de soi que le véritable sujet de ce verbe est le Messie exterminé (vs. 26), présenté aussi comme *Nagîd habbo'*. La traduction : « une semaine confirmera l'alliance, » ne laisse rien à désirer au point de vue grammatical. Le mot *šabûḥa* peut être pris pour un nominatif; et, relativement au sens, cette construction n'offre rien de choquant. Il est admis que l'on peut, métaphoriquement et poéti-

quement, attribuer une action au temps (le temps, ce coup de faux, fait des tas de ruines). Dans l'Ecriture, cette manière de parler est quelquefois usitée (cfr. Ps. LXIV, 4; Job., III, 3; X, 30, 17; Isaïe, XXII, 5; Malach., VI, 1). Théodotion a compris le texte de cette façon et il a pris *šabûha* pour le sujet de la phrase : καὶ δυναμώσει διαθήκην πολλοῖς ἑβδομὰς μία. Il y a là un hébraïsme, par lequel ce qui arrive dans un temps ou dans un endroit est attribué, comme une action, à ce temps et à cet endroit. Hengstenberg, Hævernick, Auberlen, Lengerke, Hitzig, Hoffmann et d'autres acceptent *šabûha* comme un nominatif. Keil dit que cette tournure poétique n'est pas admissible ici et que la confirmation de l'alliance n'est pas l'œuvre du temps, mais d'une personne déterminée. C'est, évidemment, ce qu'implique cette manière de parler, comme nous le verrons plus loin.

Le sujet réel de cette phrase est, en effet, le Messie *Nagid-habbo'* qui a été mentionné au verset précédent, et auquel se rapporte aussi le verbe suivant (יַשְׁבִּית, fera cesser). Hitzig trouve que le mot *Nagid* est trop éloigné (*ziemlich entfernt*), et que même, ici, il n'est pas le sujet de la phrase. Mais quoique, ainsi que nous venons de le voir, on puisse prendre le mot « semaine » pour sujet de cette phrase, il n'en est pas moins vrai que l'agent de la chose indiquée est le *Nagid* mentionné dans le verset qui précède. Il n'est pas, d'ailleurs, possible de supposer qu'il s'agit du « dévastateur » dont il va être parlé, car celui-ci ne fait pas une alliance : il détruit, au contraire, la ville et le temple. Le *Nagid* est le sujet de *higbir*, non seulement parce qu'il est nommé le dernier, mais parce qu'il est en vue, parce que c'est lui qui est le sujet central et capital de toute la prophétie, soit en tant que Messie, soit en tant que Conducteur (*Nagid*) du peuple ou de l'armée qui viendra fondre sur la Palestine. C'est lui qui scelle une alliance avec le nouveau peuple de Dieu. Aussi est-ce avec raison que Hævernick, Hengstenberg, Auberlen reconnaissent qu'il s'agit ici du Messie. Keil ne se trompe pas en rattachant *higbir* au *Nagid*, mais il a le tort de prendre ce Conducteur pour « un conducteur impie d'une armée » et de l'identifier avec Antiochus. Le Messie n'a pas cessé d'être l'objet de la révélation de Gabriel. C'est le Chef-le-Venant qui doit conclure l'Alliance en tant que Messie, en tant que victime exterminée, et confirmant le traité par son sang.

Fortifiera une alliance. L'ange Gabriel reprend ici le détail de la semaine que l'exposé des suites de la mort du Messie lui a

fait interrompre. Il marque donc une alliance que le Christ contractera, constituera, fortifiera pendant une semaine. C'est, comme nous l'avons vu, le sens du verbe *higbîr* (*hiphil*, validum reddidit, confirmavit, de *gabar*, valuit). Cette Alliance est rendue plus forte parce qu'elle ne sera pas rompue comme l'alliance du Sinaï : elle constitue l'établissement du cinquième royaume, du royaume des cieux (*qui non dissipabitur*). Le mot *berîṯ* (בְּרִית) a ici un sens religieux. Il s'agit, en effet, d'une alliance qui procurera les biens annoncés au verset 24 (l'expiation des péchés et l'avènement du Messie) et par conséquent d'une alliance religieuse. Ce caractère de l'Alliance suffit pour rejeter l'hypothèse d'après laquelle il s'agirait d'une alliance d'Antiochus avec des Juifs infidèles à leur Dieu. Dans le passage qui nous occupe, le mot *berîṯ* est employé sans article, et l'on a conclu de ce fait qu'il s'agit d'une alliance religieuse différente de l'ancienne alliance de Dieu avec le peuple hébreu. Daniel emploie le mot *berîṯ* sept fois. Au chap. IX, 4, ce mot est accompagné de l'article ; *berîṯ* est qualifié de saint (*berîṯ qodeš*, pactum sanctitatis), une fois, au ch. XI, 28 et deux fois au ch. XI, 30 ; il est en construction au verset 32 (prævaricatores pacti, ceux qui agissent contre Alliance) et le contexte indique suffisamment qu'il s'agit encore là de la sainte Alliance. Seul le verset 22 du ch. XI, emploie *berîṯ* sans article, sans l'épithète de saint et sans aucune désignation indiquant qu'il s'agisse de l'Alliance de Dieu avec son peuple. Le récit fait voir, d'ailleurs, suffisamment, qu'il s'agit d'une alliance politique ou plutôt d'un traité conclu entre les rois de Syrie et les Romains. Dans le passage de notre verset 27, *berîṯ* ne peut désigner qu'une alliance messianique, et 'il faut, dès lors, reconnaître que l'article est omis pour désigner une alliance religieuse nouvelle. Hengstenberg remarque, toutefois, que ce nom avait sans doute fini par être regardé comme un nom propre, à l'instar de *qodēš* (sanctuaire) que l'on rencontre au ch. VIII, 14. A ce point de vue, l'Ange présenterait l'alliance messianique comme n'en faisant qu'un avec l'alliance ancienne, laquelle serait ainsi considérée comme étant seulement renouvelée, transformée.

C'est ainsi que, dans Ezéchiel (XVI, 60), la nouvelle alliance est présentée comme une confirmation et une continuation de l'ancienne : « Je me souviendrai de l'alliance que j'ai faite avec toi aux jours de ta jeunesse et j'établis avec toi une alliance éternelle » (cfr. Ezéch., XXXIV, 25 ; XXXVII, 26 ; Jérém., XXXII 40 ; Is., LV, 3). Le peuple élu du passé se retrouve, en effet,

dans le peuple élu de l'avenir : ce peuple se compose de tous les vrais enfants d'Abraham. On sait, d'ailleurs, que l'alliance ancienne n'était que la période préparatoire à l'alliance messianique. Toutefois, et quoique le mosaïsme soit le tronc d'où la tige messianique a jailli, il est à croire que le texte emploie le mot *berît*, sans article, pour indiquer que l'alliance messianique pourra être regardée comme nouvelle, car, en un sens, l'alliance qui est appelée nouvelle (καινή διαθήκη) « vieillit la première » (*Hébr.*, VIII, 13). Rien ne motive l'hypothèse de l'évolution de *berît* en nom propre : l'exemple allégué de *qodēš* est mal choisi et nullement probant, car le sens de ce mot est précisé par le contexte : « le sanctuaire et l'armée de Dieu. » Le mot « alliance » est, du reste, très justement choisi ici, parce que la nouvelle législation devait continuer, en la complétant, celle qui avait été établie entre Israël et Dieu. Aussi voyons-nous que, dans Isaïe (XLII, 6; XLIX, 8), le Messie est appelé « l'alliance du peuple et la lumière des nations, » c'est-à-dire l'Oint qui réalisera en sa personne l'alliance d'Israël et du monde avec Dieu (cfr. Luc., XXII, 20). Jérémie (XXXI, 31 et ss.) décrit la nouvelle alliance que l'Eternel contractera avec son peuple au temps du Messie. Malachie a donc très bien résumé un des caractères du Messie en l'appelant « l'Ange de l'Alliance » (III, 1).

Il n'est donc pas vrai que nous devions entendre, par cette alliance, purement et simplement l'ancienne alliance. Hitzig a eu raison de reconnaître qu'il s'agit ici d'une alliance religieuse, mais il a vainement essayé, pour ne pas la différencier de l'ancienne alliance de Dieu avec Israël, de donner au verbe *higbîr* le sens de « rendre pénible, lourd, pesant (*wird erschweren*), et de supposer ensuite que le passage signifie : « une semaine rendra plus pénible l'alliance à beaucoup. » Ce critique conclut de là que la religion juive deviendrait plus difficile à pratiquer à cause des persécutions d'Antiochus Epiphane. Mais cette conclusion ne repose que sur une fausse interprétation de *gabar*. Keil remarque, en effet, avec juste raison, qu'Hitzig n'a pas prouvé que ce verbe ait le sens qu'il lui donne : ce qui rend ferme, ce qui fortifie, n'est pas nécessairement « aggravant. » C'est aussi en ne tenant pas suffisamment compte du texte qu'Hoffmann, prenant le mot *berît* dans un sens analogue, traduit : « une semaine confirmera nombreux dans leur fidélité à la religion ». Rosenmüller explique le texte de la même manière : Efficiet ut multi Judæorum suam in patria religione constantiam ostendant. Cette traduction ne peut pas mieux se justifier que

la précédente : il s'agit de nouer, de constituer, de rendre forte une autre alliance qui est, sous quelques rapports du moins, différente de l'ancienne.

D'autres critiques (Ewald, Lengerke, etc.), ont essayé de prouver qu'il s'agit d'une alliance qu'Antiochus aurait établie avec les Juifs apostats. Ces critiques se fondent sur ces paroles du premier livre des Macchabées (ch. I, 12) : « Il sortit d'Israël des enfants d'iniquité qui donnèrent ce conseil à beaucoup : allons et faisons alliance avec les nations qui nous environnent. » Nous pourrions nous contenter de rappeler que le point de départ de toute cette exégèse est, — comme nous l'avons suffisamment démontré, — radicalement erroné. Il n'est pas vrai qu'Antiochus soit indiqué par l'expression *Nagîd-habbo'*. D'un autre côté, il est tout aussi faux qu'Antiochus ait contracté une alliance avec les Juifs. Quelques jouisseurs ont voulu devenir grecs, c'est-à-dire païens, et c'est ce qu'ils appelaient « faire alliance avec les nations (διαθήκην μετὰ τῶν ἐθνῶν). Mais une alliance implique une certaine réciprocité, et on ne voit pas que les païens aient fait alliance avec ces mécréants. Il n'y eût pas non plus une alliance, mais un aplatissement de quelques ambitieux aux pieds d'Antiochus. Des pontifes coupables, infidèles à leur mission, traitres à leur foi et à leur patrie, servirent et flattèrent Antiochus, en s'humiliant bassement devant lui. Mais il n'y a qu'à voir comment le roi de Syrie entend faire adopter de force, et par la plus atroce persécution, le paganisme (cfr. 1, Mach. 1, 43-52). L'auteur du livre des Machabées caractérise très bien cette apostasie des Juifs qui se soumirent aux ordres du tyran, en disant (vs. 44) : « Beaucoup d'israélites consentirent à sa servitude » τῇ λατρείᾳ αὐτοῦ). L'Ange n'aurait pas, d'ailleurs, donné à cette idolâtrie le nom de *beriṭ*, sans lui adjoindre une épithète flétrissante. Il eût été bon de noter aussi que, en parlant des criminels qui se plièrent aux exigences d'Antiochus et de ses agents, l'Ange ne se serait pas contenté de les désigner par le mot *rabbim* (nombreux). Aussi Hitzig a-t-il très bien reconnu qu'il ne peut être question ici de l'alliance des apostats avec les nations voisines (I, Mach., t. II), et que ce serait à tort qu'on y verrait mentionné une alliance du roi avec les rénégats (Auch könnte doch nur uneigentlich von einem Bunde des Königes mit den Abtrünnigen die Rede sein). Mais il faut à d'autres rationalistes le maintien quand même de leur interprétation absurde du texte. Aussi, ne sera-t-on pas étonné d'entendre Reuss s'exprimer ainsi : « L'un des éléments les plus

obscurs de cette prophétie, c'est l'*alliance affermie*. Nous maintenons que le sujet de la phrase est toujours le prince dont il vient d'être parlé (Antiochus) ; car il n'y a qu'à lire la phrase suivante pour s'en convaincre. Il n'est donc question ni de Dieu ni du Messie. » Le verset qui suit ne nous révèlera cependant rien qui le rattache à Antiochus : nous y constaterons, au contraire, la présence du Messie ; et quant à l'obscurité dont parle le critique rationaliste, elle ne provient pas de la prophétie, mais des commentateurs qui discutent les textes, non pour les faire valoir, mais pour les obscurcir. Du reste, comme sur un même thème les imaginatifs peuvent broder de nombreuses variations, on ne trouvera pas étonnant que des rabbins aient songé à une alliance de Titus avec les Juifs. Ainsi, le rabbin *Iahia* prétend que, pendant la moitié de la dernière semaine, Titus invita les israélites à une alliance, et que, au milieu de la semaine, il supprima le sacrifice. Ce rabbin oublie que l'Ange dit : « Il fortifiera, confirmera, affermira une alliance. » Or, aucune alliance ne fut conclue entre le général romain, le *Mešomēm* et les Juifs. Il est vrai que Titus fit quelques essais de conciliation : il envoya même Josèphe comme parlementaire aux assiégés, mais il fut reçu à coups de pierres.

[b] *Aux nombreux, larabbîm* (לָרַבִּים, de רַב, nombreux, beaucoup de), avec l'article. Le לְ indique une alliance *avec* des inférieurs ; on met עִם ou אֵת *avec* des égaux. L'article est employé pour montrer qu'il s'agit de toute la classe de personnes qui devait composer le peuple messianique, ou de tous ceux qui devaient former le peuple nombreux des enfants d'Abraham ; de tous ceux, en un mot, qui ont été élus pour entrer dans cette alliance : l'Eglise chrétienne fut fondée dans cette semaine. Il faut remarquer, de plus, que *rabbîm* a quelquefois un sens philosophique, adopté aussi dans la théologie du Nouveau-Testament. Ce mot signifie la grande masse humaine, la multitude, la totalité des individus de l'espèce humaine qui sont appelés à faire partie de la nouvelle alliance (cfr. Matth., XX, 28 ; XXVI, 28). La multiplicité, la multitude est ainsi mise en contraste avec le *un*, avec l'unité du type, de l'idée, de l'universel. Rappelons encore ici aux rationalistes désireux de trouver, dans ce passage, une allusion à des alliances d'Antiochus avec les Juifs apostats, que si l'auteur avait eu en vue ces abominables créatures, il les aurait qualifiées tout autrement (les impies, פֹּשְׁעִים ; cfr. VIII, 23 ; XI, 32 ; et le livre des Machabées, III, 5 ; V, 8 ; VI, 21 ; IX, 23). Lengerke ajoute que l'article indique cette alliance. Mais

c'est là une supposition gratuite; il ne suffit pas non plus d'une simple affirmation pour prouver que l'auteur avait en vue « les impies » mentionnés au ch. XI, 33. Le rabbin Cahen, ordinairement écho fidèle du critique prussien, n'a pas jugé que cette alliance fut indiquée dans le texte, et il n'attribue à Antiochus qu'une tentative d'affaiblissement de l'alliance : « *A plusieurs* des alliés qui étaient dans la défection, appelés 8, 23 פשעים; l'*alliance*, ברית, qu'Antiochus avait cherché à affaiblir sera fortifiée. » Ne cherchons pas à mettre ici d'accord Cahen et Lengerke : ils sont tous les deux dans le domaine de la rêverie. Ils sont également cauchemardisés par le spectre d'Antiochus. Au lieu de discuter le texte et de le défendre, le rabbin se contente de traduire et de rapporter ce passage de Lengherke (*sic*) : « Les événements compris dans cet espace sont si rigoureusement indiqués, que les contemporains de l'auteur devaient être persuadés qu'il s'agit ici d'Antiochus et des malheurs dont il accabla Israël. Comme à l'époque de la publication de ces prophéties, le tyran venait de mourir et que sa mort est indiquée comme le terme des soixante-dix semaines, ce moment devait être attendu avec impatience, comme l'arrivée du Messie. » Sans nous arrêter de nouveau ici à la pseudo-légende qui veut borner, dans ce passage, l'horizon de Daniel à Antiochus, et qui invente, contrairement aux faits, une attente du Messie à cette époque, nous nous contenterons de faire remarquer que, d'après l'interprétation de Cahen unie aux chinoiseries messianiques de Lengerke, il s'agirait d'une alliance des Juifs avec le Messie. Reuss, au contraire, a, comme Lengerke, l'ingénieuse idée de regarder comme une alliance les mesures tyranniques du roi de Syrie contre les Juifs. Il s'exprime ainsi : « Le *grand nombre*, ce doit être la majorité des Juifs, et l'alliance elle-même affermie, imposée par Antiochus, doit être l'ensemble des édits promulgués contre leur culte national. Le mot d'*alliance* est naturellement choisi exprès, parce que cette législation devait remplacer celle qui établissait l'alliance d'Israël et de son Dieu. » En somme, ce qu'on veut donner comme une alliance ne fut qu'une persécution continuelle. Antiochus ne fit aucune alliance avec les Juifs. Il favorisa quelques impies qui voulaient vivre à la mode des païens, et il força les autres, par les moyens les plus violents, à profaner la religion judaïque.

[c] *Fin de la semaine, moitié, milieu de la semaine, moitié de la semaine*, fera cesser, etc. L'expression *ḥaṣî haššabûᵃḥa* peut être prise pour un nominatif. Mais cette manière de traduire ne dis-

pense pas de mettre en relief le sujet réel de la phrase : celui qui a noué l'Alliance. le Messie-Nagîd. Il est reconnu que *ḥaṣî* signifie « moitié, » ou plus exactement « division. » Mais nous allons constater que ce mot donne lieu à trois interprétations différentes et nous serons amenés à conclure qu'il s'agit ici de la fin de la semaine.

1° Le subst. *ḥaṣî* a le sens de « moitié. » Dans les monnaies des Asmonéens, חצי exprime la moitié du siècle. Ce mot peut désigner ici une portion de la semaine ou trois ans et demi. Daniel donne, en effet, ch. XII, 7, à *ḥĕṣî* le sens de « demi. » On a donc pu croire que cette demi-semaine marquait la durée du ministère de Jésus Christ. Louis Capell a adopté ce sens et il a placé la mort du Christ à la fin de la semaine entière : Quod autem dicit (Angelus . *In medio Septimanæ faciet cessare munus et sacrificium*, quod factum est proprie in morte Christi, quæ in fine, non in medio Septimanæ illius contigit, id ita verum est, quia in Christi baptismo, et initio prædicationis ipsius cœpit mori Synagoga, cum umbratili suo cultu, etsi nondum tum plane mortua esset. Il remarque que, au lieu de *in medio Septimanæ* on peut traduire *dimidia Septimana*, en français : « il fera cesser en une demi semaine l'oblation et le sacrifice,» nimirum, in ultimæ septimanæ dimidia parte extrema, quam totam insumpsit Christus a Baptismo ad Passionem, in Evangelii prædicatione. Ce critique se distingue ainsi de ceux qui ne font entrer que 487 ans jusqu'à la mort du Christ, parce qu'ils veulent qu'il soit mort dans le milieu de la semaine. Prideaux admet que la semaine entière est consacrée à constituer l'alliance, et que le Messie exerça d'abord son ministère par l'entremise de Jean-Baptiste, son précurseur, qui précha le royaume des cieux. De sorte que, ensuite, Jésus-Christ confirma l'alliance par lui-même, pendant la dernière moitié de la semaine, et fit cesser les sacrifices de l'ancienne loi.

Comme on doit s'y attendre, les rationalistes n'ont pas manqué de prétendre qu'il ne s'agit ici que de la suppression des sacrifices du *ṭamid* sous Antiochus, pendant une demi-semaine ou trois ans et demi. Kuenen, par exemple, s'exprime ainsi à ce sujet (p. 544) : « Ici encore le sujet peut être indifféremment « la moitié de la semaine » ou « le prince, » c'est-à-dire Antiochus Epiphane ; le sens est toujours que durant la dernière moitié de la soixante-dixième semaine (d'années), en d'autres termes, pendant trois ans et demi, il y aura interruption des sacrifices. » Ainsi, Daniel écrivant du temps de ce cruel

persécuteur, aurait dépeint les forfaits du tyran en les prés
tant comme une simple alliance, et il aurait montré cet odi
personnage, profanant le sanctuaire de Jéhovah et ab
sant le sacrifice perpétuel, sans lui infliger un mot de blâ
sans laisser percer, dans son récit, les sentiments d'horreu
d'abomination que ces crimes devaient lui inspirer. Nous
vrions admettre aussi que l'Israélite fidèle, qui aurait eu
temps en vue, n'aurait pas parlé de la purification du Tem
et du rétablissement du culte. Ce qu'il y aurait encore d'inco
préhensible, d'inexplicable, c'est l'absence de toute allusio
la révolte et aux triomphes des Machabées. Nous ne pouv
que constater encore ici un trait de plus, relatif à la crédul
des incrédules.

2° Le sens de « moitié » ou « demi » que nous offre le r
ḥaẑi n'exclut pas l'idée de « milieu » qui lui est attribuée, d
notre passage, par Théodotion (ἐν τῷ ἡμίσει) et par la Vulg
(*in dimidio hebdomadis*). C'est ainsi que dans l'Exode (XII, 2
baḥaẑi hallayelah signifie « dans le milieu de la nuit » (cfr. XI,
Un peu plus loin, ch. XXVII, 5, il est question d'une gri
qui doit descendre jusqu'au « milieu (*ḥaẑi*) de l'autel. »
rémie représente l'injuste quittant ses biens « au milieu (*baḥ*
de ses jours » (XVII, 11). Dans les Chroniques il est fait menti
du partage par le milieu (*beḥēẑi*) des vêtements des servite
de David. On peut donc fort bien admettre que *ḥaẑi* pourr
désigner ici le point milieu de la semaine. Ce mot indiquera
à proprement parler, une « division » qui marquerait la fin
la première moitié et le commencement de la seconde. I
commentateurs ont ainsi été portés à admettre la mort du Chr
au milieu de la dernière semaine, de sorte qu'il fit cesser les
crifices au point de division des deux moitiés de la semai
Nous devons, toutefois, reconnaître que cette expression « n
lieu de la semaine » ne signifie pas nécessairement le po
précis qui partage cette semaine en deux parties égales. Le n
ḥaẑi désigne aussi très bien la division d'un tout en deux p
ties inégales. Il est employé dans ce sens (III, Rois, XVI,
pour exprimer « la division » qui se fit du peuple d'Israël ap
la mort de Zambri : « Alors le peuple d'Israël se divisa
(deux) moitiés (*laḥēẑi*) : une moitié (*ḥaẑi*) du peuple sui
Thebni... et une moitié (*vehaḥaẑi*) suivit Amri. » Il peut do
se faire que la traduction de *ḥaẑi* par « milieu » (in medio h
domadis) occasionne une mésinterprétation de la prophétie.
un mot, il n'est pas certain que, d'après l'Oracle, le Messie

dû être mis à mort tout juste « au milieu » de la dernière semaine.

3° Le mot *ḥaẑî* peut signifier aussi le point qui divise cette semaine de celles qui ne composent pas le groupe des soixante-dix semaines, et on peut très bien traduire notre texte ainsi qu'il suit : la coupure, la fin de cette semaine (excisio hebdomadæ, hebdomada excisa). Il est, en effet, à remarquer que חֲצִי (dimidium, media pars) signifie proprement « division » (abscissio ; de *ḥaẑah*, divisit, partitus est, ou de *ḥaẑaẑ*, scidit, obscidit). On peut reconnaître aussi que cette racine, qui signifie « diviser, couper, partager, rompre, » se confond avec קָצָה et קָצַץ (couper, trancher, amputer). De sorte que *qēẑ* (finis, terminus, extremitas) a dû désigner d'abord une division, une coupure. Or, une leçon que nous offre la version des LXX montre que *ḥaẑî* a dû être pris aussi dans le sens de « fin, extrémité » ou que le texte portait primitivement *qaẑî* au lieu de *ḥaẑî*.

Rectification à propos de l'expression « milieu de la semaine. » — Il n'est pas inutile, en effet, de conférer cette incise avec la version des Septante, qui a conservé, quelquefois, des vestiges de variantes importantes. Dans le passage dont nous nous occupons, au lieu de « demi-semaine » ou de « au milieu de la semaine, » la traduction alexandrine porte : « à la fin de la semaine » (ἐν τῷ τέλει τῆς ἑβδομάδος). Le traducteur prend, évidemment, חֲצִי dans le sens de קֵץ (fin); ou il faut admettre que son manuscrit offrait la leçon *qaẑî ;* car, comme l'observe Wieseler (p. 203) « le mot τέλει suppose la leçon *qaẑî* (τέλει setzt die Lesart קְצִי voraus). Ce critiqe renvoie aussi, avec raison, à la Lettre de saint Barnabé qui place à la fin de la semaine la construction du temple spirituel, dont l'autre n'était qu'une ébauche : « Et, la semaine complète, sera édifié un magnifique Temple de Dieu, au nom du Seigneur » (γεράπται — καὶ ἔσται τῆς ἑβδομάδος συντελουμένης, οἰκοδομηθήσεται ναὸς Θεοῦ ἔνδοξος ἐπὶ τῷ ὀνόματι Κυρίου). — *Epist. Cath.*, XV).

La négligence des copistes pourrait expliquer la transformation de *qēẑ* ou *qaẑî* en *ḥaẑî*. Mais il n'est pas non plus difficile de comprendre que cette altération a pu être faite intentionnellement. L'introduction du sens de « demi-semaine » offrait une allusion à la durée de la suppression du culte sous les Machabées. Les juifs palestiniens ont pu se laisser entraîner sans peine à l'assimilation, qui les portait à se figurer les événements de la soixante-dixième semaine sur le modèle de ceux qui avaient eu lieu sous Antiochus : ils ont voulu croire que la suppression

du culte prédit comme devant arriver après les soixante dix semaines, ne durerait qu'une demi-semaine, comme la suppression qui avait eu lieu au temps des Machabées. Par contre, cette assimilation ne vint pas dans l'esprit du traducteur grec, parce que les juifs d'Alexandrie ne se préoccupèrent pas autant de la durée de la suppression du culte et de ce qui arriva à Jérusalem, après la fuite d'Onias IV en Egypte.

Il ne faut pas négliger non plus une variante que nous offre Théodotion, et qui peut servir à expliquer l'exégèse que faisons de ce passage La mention de l'abolition de l'hostie et du sacrifice est suivie, dans cette version grecque, de ces mots : « Après ces choses » (ἐπὶ τούτοις). De sorte que les événements, indiqués dans la première partie du verset, sont placés à une époque distincte des événements relatifs à la ruine de la ville et du temple. Les versions grecques nous montrent donc que quelques altérations, faciles à rectifier, se sont glissées dans la contexture hébraïque actuellle de ce membre de phrase.

Une autre raison nous porte encore à croire que le texte a été modifié, et qu'il s'est conservé, sur ce point, plus pur dans les LXX que dans l'hébreu. En effet, si nous examinons tout l'ensemble du verset, nous devons reconnaître que l'Ange commence par nous dire ce que sera la semaine entière : le signe caractéristique de cette semaine est l'affermissement d'une alliance. Si cet événement eût eu lieu pendant la première moitié de la semaine, l'Ange aurait dit : « moitié de la semaine fortifiera une alliance. » Il nous apprend, au contraire, que la semaine, en tout ou en partie, sera employée à amener ce résultat. Nous trouvons ensuite fort naturel qu'il nous dise : « fin de la semaine fera cesser les sacrifices mosaïques. » A l'intersection de cette semaine et des autres semaines qui ne sont pas comprises dans le nombre des soixante-dix semaines, le Messie rejeté par les juifs, ayant aboli le culte cérémoniel et ayant, à son tour, rejeté son peuple, la nation rebelle commencera à rouler dans l'abîme. N'oublions pas qu'il est dit au commencement de la prophétie : « Soixante-dix semaines ont été précisées, arrêtées, coupées, déterminées » (voy. p. 899). Elles sont comme détachées mentalement de la suite des temps. Les derniers instants de la dernière semaine tranchent donc avec celles qui suivent. Aussi, trouvons-nous tout naturel que ce point déterminé, la fin des soixante-dix semaines soit désignée par le mot *haṣî* (division) qui indique la ligne de partage, le point de séparation entre la fin de la semaine et le reste des siècles.

La mort du Christ est ainsi le dernier événement des soixante-dix semaines. C'est la dernière date qu'indique la prophétie. Mais cette date, désignée par l'expression « fin de la semaine, » est, d'ailleurs, un nouveau point de départ : la mort du Messie n'est pas le dernier événement prédit par l'Oracle. L'Ange avait aussi mission d'indiquer sommairement le châtiment qui serait infligé aux Juifs, pour n'avoir pas reconnu et pour avoir fait mourir celui qui était venu leur apporter le salut. De sorte que, à partir de ce retranchement du Messie qui eut lieu à la fin des soixante-dix semaines, se déroulent des événements qui ne sont pas compris dans ces semaines. L'Ange porte les regards du Voyant jusque sur la destruction de Jérusalem par Titus.

Les deux derniers versets comprennent ainsi des événements qui se divisent en deux classes : ceux qui sont compris *dans* la dernière semaine (*intra* hebdomadis ultimæ ambitum), tels que la mort du Messie, la confirmation de l'alliance et l'abolition des sacrifices, et ceux qui ont pour objet les faits qui sont en *dehors* de cette semaine (quæ *extra* hujus hebdomadis ambitum sunt) : la dévastation de la Ville et du Temple sous Titus. Ces événements offrent un ordre logique : on voit très bien le lien qui se trouve entre la cause (le déicide) et l'effet (la destruction de Jérusalem). L'Oracle ne dit pas toutefois que les terribles suites du rejet du Messie par Israël arriveront immédiatement à la fin de la soixante-dixième semaine. L'Ange nous dit seulement que la fin de la dernière semaine marquera la cessation du culte mosaïque et sera suivie de la destruction de Jérusalem ; mais il ne définit pas l'intervalle qu'il y aura entre la mort du Christ et la ruine finale de cette ville. Il lui suffit de dire que le jour du crucifiement sera le jour fatal où sera signé l'arrêt de destruction et de mort d'Israël.

Il n'est donc pas vrai, comme le suppose Stuart, que la suite de la prophétie trouve sa place dans la seconde moitié de la soixante-dixième semaine et que, dès lors, dans l'espace de ces trois ans et demi, aient dû avoir lieu les désolations de la ville et du sanctuaire ; de sorte que l'armée romaine et Titus auraient dû arriver tout de suite après l'an 33 (époque de la mort du Messie) et non pas trente-sept ans après, en l'année 70. Constatant aussi qu'il y a plus d'une semaine entre la mort du Christ et la destruction de Jérusalem par Titus, Philip Desprez (*Dan. and John*, p. 94) s'imagine avoir trouvé là un obstacle insurmontable qui entrave, s'il ne détruit pas complètement, la

théorie traditionnelle (insurmontable exegetical difficulties impede, if they do not entirely subvert, the traditional theory). Mais le texte ne dit pas que l'invasion romaine devait avoir lieu dans le cours de la dernière semaine. L'Oracle dit seulement que la désolation de Jérusalem et du Temple se rattachent à la mort du Messie. L'Ange ne renferme pas l'accomplissement de la punition dans l'espace des soixante-dix semaines : il mentionne seulement la catastrophe comme une suite du crime commis en la personne du Messie. C'est la liaison des idées qui lui fait rapprocher les deux événements de la mort du Christ et du châtiment qui devait s'ensuivre.

Les événements relatifs à l'accomplissement des menaces contenues dans la prophétie, n'entrant pas dans le cadre des soixante-dix semaines, il est donc parfaitement incorrect de reporter une partie de la soixante-dixième semaine au temps de la destruction de Jérusalem par Titus. Ces événements, qui doivent survenir après la fin de cette semaine, se présentent comme détachés et en dehors de cette semaine. Ces événements auront lieu dans une période en dehors des soixante-dix semaines. Clément d'Alexandrie (*Strom.*, liv. I) a donc fort inutilement séparé la demi-semaine des autres semaines, pour la reporter a l'époque de la destruction de Jérusalem. Des rabbins et quelques commentateurs chrétiens n'ont donc pas non plus été mieux inspirés lorsqu'ils ont dit que les soixante-dix semaines s'étendent jusqu'à la ruine totale de cette ville.

[d] *Fera cesser hostie et oblation.* Le Verbe fera cesser, *šbît, hiphil,* (quiescere vel cessare faciet) de שָׁבַת (quievit). Le verbe *šabaṭ* (il a cessé ; il s'est reposé ; *hiphil,* il a fait qu'une chose cesse d'agir, se repose, finisse) peut indiquer une cessation en quelque sorte naturelle, graduée, ou une suppression violente. *Hostie* (*zĕbaḥ*, victime ; de la racine זָבַח, égorger, immoler) *et oblation* (*minḥah*, don ; offrande à Dieu des fruits de la terre, oblation de farine et de liqueur). Cette expression comprend le sacrifice sanglant et l'oblation non sanglante ; en un mot, tout le culte lévitique. Il est certain que le culte judaïque est abrogé et qu'il cessa *de facto* trente-sept ans après la mort de Jésus-Christ. Les sacrifices de cette religion ne pouvaient se faire que dans le Temple de Jérusalem. Par la destruction de ce Temple, Dieu a suffisamment marqué qu'il ne veut pas que cette religion soit suivie. On doit reconnaître aussi que, par le crucifiement de Jésus-Christ, le sacrifice du Calvaire fut justement regardé comme faisant cesser les sacrifices et les oblations judaïques. Une religion uni-

verselle était fondée et elle commença, dès lors, à se substituer au judaïsme. Nous pouvons donc rattacher à la mort du Christ, au sacrifice du Calvaire, continué dans le sacrifice eucharistique, l'abrogation, l'annulation, par laquelle les sacrifices de l'ancienne loi sont devenus inutiles : ils cessèrent *de jure* par la substitution du culte messianique au culte lévitique. L'Oracle de Daniel doit donc s'entendre d'une cessation de droit immédiate, suivie, peu de temps après, d'une cessation de fait. On ne peut pas dire que cette cessation de droit est une supposition gratuite, car on doit reconnaître qu'à partir de l'immolation du Christ, l'ancien culte, qui ne faisait que figurer ce sacrifice, périclita et ne parvint pas à se maintenir. L'Eternel marqua même que ce culte avait cessé de lui être agréable et manifesta l'abandon qu'il en faisait, lorsque, à la mort de Jésus, le voile qui était à l'entrée du lieu très saint, de la demeure de Jéhovah, se déchira de haut en bas. Ce fait, rapporté par trois évangélistes, était notoire et admis même par les Juifs et par les païens.

Les Juifs reconnaissent eux-mêmes, en effet, que la réprobation de leur culte et des sacrifices qui en faisaient la partie principale, fut attestée d'une manière éclatante par les prodiges qui accompagnèrent la mort de Jésus, spécialement par le déchirement du voile du temple, à l'instant où ce divin Rédempteur prononça ces paroles : « Tout est accompli. » La tradition juive a bien pu déplacer ou modifier quelques circonstances du récit évangélique, au fond, elle n'en confirme pas moins la vérité historique de ce récit. On lit dans le Talmud : « Les portes du sanctuaire s'étant ouvertes toutes seules, R. Johanan ben Zacaï les réprimanda. Sanctuaire, sanctuaire, dit-il, simules-tu la frayeur ? Je le sais, tu seras dévasté » (*Ioma*, 39 *b*). On lit aussi dans le Talmud de Babylone : « Les Rabbanan (docteurs) ont transmis que pendant les quarante ans du pontificat de Siméon le Juste, les dix merveilles qui s'opéraient dans le sanctuaire cessèrent » (*Sebaḥoṭ Iomim*). Sans nous arrêter à l'anachronisme qui reporte cet événement à une époque de beaucoup antérieure aux temps messianiques, nous sommes en droit de retenir que, pendant quarante ans, avant la destruction du temple, de l'aveu des rabbins, une grande révolution se fit dans le sanctuaire, la lampe s'éteignit, les portes gémirent, le grand-prêtre fut épouvanté, etc. Or, on sait que le Temple fut brûlé dans l'année 70. En retranchant quarante ans, nous arrivons à l'année 30, pendant laquelle Jésus-Crist affermissait l'alliance et fondait son Eglise. La tradition juive ne désigne, du reste, que par à peu

près l'année même du sacrifice expiatoire : elle s'est contentée d'un nombre rond. Josèphe a aussi relaté ces signes précurseurs qui présageaient la destruction du Temple (B. J., VI, V, 3) : « Environ à la sixième heure de la nuit, la porte du Temple qui regardait l'Orient, et qui était d'airain et si pesante que vingt hommes pouvaient à peine la pousser, s'ouvrit toute seule, quoiqu'elle fût fermée avec de grosses serrures, des barres de fer et des verroux qui entraient bien avant dans le seuil, qui était d'une seule pierre..... Un peu après la fête, il arriva, le vingt-septième jour de mai, une chose que je craindrais de rapporter, de peur qu'on ne la prît pour une fable, si des personnes qui l'ont vue n'étaient encore vivantes, et si les malheurs qui l'ont suivie n'en avaient confirmé la vérité. Avant le lever du soleil, on aperçut en l'air, dans toute cette contrée, des chariots pleins de gens armés traverser les mers et se répandre à l'entour des villes comme pour les enfermer. Le jour de la fête de la Pentecôte, les sacrificateurs étant la nuit dans le temple intérieur pour célébrer le service divin, ils entendirent du bruit, et aussitôt après une voix qui répéta plusieurs fois : « Sortons d'ici » (μεταβαίνομεν ἐντεῦθεν).

Tacite rapporte aussi en ces termes le fait de l'abandon du Temple : « Les portes s'ouvrirent subitement d'elles-mêmes, et l'on entendit une voix, plus qu'humaine, qui criait que les dieux s'étaient retirés : Expansæ repente delubri fores, et audita major humana vox, excedere deos (*Hist.*, liv. V, ch. 13). Ces prodiges, arrivés avant la dernière ruine de Jérusalem, étaient de nature à faire suffisamment connaître aux Juifs que Dieu avait abandonné leur temple et supprimé leur culte.

D'ailleurs, en prenant le texte à la lettre, on voit qu'il dit seulement que « la fin de la semaine fera cesser... », sans dire que cette cessation aura lieu instantanément. Les événements qui se passeront « au milieu » ou « à la fin » de la semaine amèneront médiatement ou immédiatement la cessation réelle et effective du légalisme religieux des Juifs. Or, il est très vrai que, à cette « division » des soixante-dix semaines et de la période suivante, un événement extraordinaire se produisit et que ce fait se trouve en rapport avec l'abrogation des sacrifices et du culte judaïques.

Objection relative à la caractéristique de la dernière semaine. — Cette semaine indique le temps de salut et de grâce pendant lequel le Messie fondera son royaume : la période de la confirmation de l'alliance se place dans la soixante-dixième

semaine. Faut-il en conclure que cette confirmation prendra toute la semaine et que le Messie se consacrera ouvertement à cette œuvre pendant tout ce temps? Nous n'y voyons aucun inconvénient. On admet généralement que le ministère de Jésus-Christ n'a duré que trois ans et demi. Il est vrai que les Evangiles nous font connaître des fêtes de Pâques, célébrées par Jésus-Christ à Jérusalem, et que ces fêtes impliquent au moins ce laps de temps. Mais ils ne nous disent pas que Jésus n'a commencé son action, sa mission, qu'à la première de ces fêtes de Pâques. Nous verrons au contraire que sept ans se sont écoulés depuis le baptême de Jésus-Christ, époque où il se voua à sa fonction de médiateur, jusqu'à sa mort. En nous parlant de la durée d'une semaine, la prophétie de Daniel nous sert ainsi à éclairer l'histoire évangélique.

Cette interprétation littérale du texte répond d'avance à l'objection adressée aux commentateurs qui ne donnent à la vie missionnaire de Jésus qu'une durée de trois ans et demi. Moses Stuart expose ainsi cette objection : « Mais pourquoi sept ans? Hengstenberg, Hævernick et quelques autres admettent que la prédication de Jésus-Christ a duré seulement quelques trois ou trois ans et demi ; qu'est-ce qui constitue donc la limite des *sept ?* » (*But why seven years? They admit that the ministry of Christ lasted only some three or three and a half years ; what then constitutes the limits of the seven ?* p. 296).

Ce sont là des questions auxquelles il n'est pas difficile de répondre. La limite de cette semaine ou des *sept* ans est indiquée par l'évènement même qui doit avoir lieu à la fin de cet intervalle de temps : ce fut alors que s'accomplit le plus grand drame de l'histoire. Il suffit, du reste, pour l'accomplissement de l'Oracle, que Jésus-Christ ait parcouru, dans le temps indiqué, dans une semaine, lentement ou à grands pas, la voie douloureuse et glorieuse qui devait, à la fin des sept années de la dernière semaine, la conduire au Calvaire, et faire de lui le Rédempteur, la salutaire Victime, mystique et réelle à la fois. Nous ne serions donc pas forcés d'admettre que l'alliance ait dû être affermie depuis le commencement jusqu'à la fin de la semaine. Stuart traduit lui même ce passage par : « pendant une semaine » (for one week. — Rosenmuller : *per* hebdomadam unam), et, dès lors, il peut seulement conclure du texte que c'est « durant, pendant » cette semaine que se nouera et se fortifiera l'alliance. Mais, ainsi que nous l'avons déjà indiqué, nous pouvons très bien être amenés à admettre, par le texte lui-même

et par l'accomplissement de la prophétie, que le ministère de Jésus-Christ a duré sept ans. Par conséquent, la difficulté proposée n'a plus de base, et disparaît.

Les exégètes qui admettent que la mort du Messie devait avoir lieu « au milieu » de la soixante-dixième semaine, seraient seuls atteints, — pas très gravement cependant — par l'objection que nous venons d'exposer. Ils se sont, du reste, demandés eux-même ce qui constitue la limite des sept ans ; et ils n'ont pu refuser d'admettre que, dans ce cas, la caractéristique finale de la dernière semaine est indéterminée : Daniel n'aurait désigné aucun fait précis qui la distinguât. On peut dire, toutefois, que le reste de cette semaine comprend le temps qui fut accordé aux Juifs, comme un délai pour leur conversion ou pour leur réprobation. Pendant ce temps, ils devaient se convertir et se laisser toucher par les prédications des Apôtres. S'étant endurcis de plus en plus, ils méritèrent enfin d'entendre ce terrible arrêt : « Vous étiez les premiers à qui il fallait annoncer la parole de Dieu ; mais parce que vous vous jugez vous-mêmes indignes de la vie éternelle, nous nous en allons présentement vers les Gentils » (*Actes*, XIII, 46).

Ces trois ans et demi de la soixante-dixième semaine auraient donc été donnés aux Juifs pour la repentance et pour être sauvés comme nation. Mais Israël ayant repoussé la grâce et ayant commencé à persécuter l'Eglise messianique, le royaume de Dieu fut enlevé au peuple réprouvé et donné aux Gentils. L'Evangile cessa alors d'être prêché exclusivement aux Juifs. La mort d'Etienne met le sceau à l'incrédulité obstinée de ce peuple ; la conversion de Paul fait de ce persécuteur un instrument de Dieu pour proclamer l'Evangile chez les Gentils. Saint Pierre a la vision de la nappe descendue du ciel et remplie de toutes sortes d'animaux purs et impurs, et il reçoit une révélation particulière au sujet de l'admission des païens dans l'Eglise chrétienne. Le baptême du centurion Corneille fut accompagné de marques non équivoques de l'effusion du Saint-Esprit sur les païens. (*Actes*, X, 44.) Le ministère évangélique cessait donc de s'adresser alors à la nation juive, considérée comme nation. Ainsi, la dernière semaine de l'Oracle se terminerait par un événement remarquable et propre à frapper les esprits. Il serait indiqué par l'étonnement des Juifs, venus à Césarée avec Pierre, lorsqu'ils virent que « la grâce du Saint-Esprit se répandait ainsi sur les Gentils » (vs. 45). D'après quelques chronologistes, cette introduction du christianisme parmi les païens aurait eu lieu la

quatrième année après la mort du Sauveur (cfr. Tirin [*chron. sac.*, cap. 50], Cornelius a Lapide [in Act., cap. 10], Labbe [*chron. hist.*). D'autre part, a Lapide (*comment. in loc.*), Petau et d'autres érudits disent que cette même année, dans laquelle eut lieu la vision, Pierre vint à Antioche et y fonda l'église, dont les membres prirent le nom de chrétiens. C'est ce que nous apprend Eusèbe (in *Chronico*), lorsqu'il dit que l'église d'Antioche fut fondée par saint Pierre la quatrième année de l'Olympiade 203, et que la mort du Christ eut lieu la quatrième année de l'Olympiade 202. C'est par cet événement si remarquable que seraient closes les soixante-dix semaines qui regardent le peuple juif : *Et ostium fidei gentibus apertum est* (*Act.*, XIV, 26). Ainsi, Jésus-Christ aurait continué à confirmer son alliance par ses apôtres qui prêchèrent la loi évangélique dans la Judée et ensuite dans le monde païen. Nous pouvons admettre, en effet, que des faits saillants ont marqué la fin d'une période de trois ans et demi après la mort de Notre-Seigneur.

Mais, d'après le sens du texte et d'après la correction que nous avons indiquée, nous ne sommes pas tenus de croire que la mort du Messie partage en deux la dernière semaine. Pendant une semaine, le Christ, en prêchant, en faisant des miracles et en donnant sa vie, a formé le noyau de son Eglise, et il a ainsi contracté une alliance ferme et solide avec de nombreux croyants. La mort du Christ marque la fin de la soixante-dixième semaine ; et de la sorte la période, dont l'Ange avait marqué le commencement par un fait très significatif, se termine aussi par une caractéristique bien plus importante encore : par la confirmation de l'Alliance de Dieu avec le monde dans le sang du Messie. Les soixante-dix semaines se terminent de la sorte par le plus grand drame de l'histoire, et fixent l'époque la plus solennelle de la vie de l'humanité.

• *Et, sur aile* (oiseau) *d'abominations, dévastateur*. Tout le monde s'accorde à reconnaître que *kanaf* (כָּנָף, *a tegendo dicta* : כָּנַף, *texit, operuit*) signifie « aile. » Dans la Genèse (VII, 14) ce mot a le sens d'oiseau et est donné comme synonyme de *žiffor* : « tous les oiseaux, tout ce qui vole dans l'air (*kol kanaf*). » Le subst *šiqqûžim*, abominations, impuretés, idoles, vient de l'inusité שָׁקַץ, *piel*, avoir en horreur ; rendre impur, abominable. Ce mot est employé souvent pour désigner les idoles, les représentations ou les images des faux dieux. Ainsi les dieux de bois, de pierre, d'argent et d'or des Egyptiens sont appelés *šiqqûžim* (*Deutéron.*, XXIX, 16). Ailleurs (III, Rois, XI, 5, 7), Mil-

kom (Moloch) est présenté comme l'abomination des Ammonites ; Chamos est le *šiqquż* des Moabites (III, Rois, XI, 7 ; IV, Rois, XXIII, 13) et Astaroth est celui des Sidoniens (IV, Rois, XXIII, 13). En d'autres endroits, les idoles sont appelés au pluriel « abominations » (cfr. IV, Rois, XXIII, 13, 24 ; II, Paral., XV, 8 ; Jérém., VII, 30 ; XIII, 27 ; XVI, 18 ; XXX, 11, 34 ; Ezéch., VII, 20 ; XX, 7, 8 ; XXXVII, 23).

Les Massorètes rattachent *šiqqûżim* à *kanaf* qui est vocalisé à l'état construit כְּנַף. D'après cette ponctuation, il faut traduire : Et, sur aile d'abominations, dévastateur. D'autres critiques se demandent s'il faut traduire « sur l'aile *des* abominations » ou : sur l'aile, abominations du dévastateur. » Les Septante, Théodotion et la Vulgate associent *šiqqûżim* avec *mešomēm* et séparent ces deux mots de *kanaf* par l'insertion du verbe « être » : *et in templo* erit *abominatio desolationum* (βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων), en prenant *mešomēm* pour un substantif abstrait. Le texte, lu sans les points massorétiques, ne s'oppose pas à cette façon de le traduire. Il est vrai que, dans d'autres passages, *šiqqûż* est rattaché à *šomēm* ou à *mešomēm* (cfr. XI, 31 : Dabunt (ponent) abominationem vastatoris ; XII, 11 : et *cum posita fuerit abominatio vastati*). Mais il ne semble pas qu'il y ait là une raison de conclure que ces deux mots forment une expression composée qui les réunit, et ne permet pas de les séparer ici. Du reste, le sens du texte ne serait pas changé en le traduisant ainsi : « sur l'aile, abominations du dévastateur. » Mais il est plus probable que *kenaf* doit être à l'état construit et qu'il s'accorde ainsi avec *šiqqûżim*. De sorte que *mešomēm* est le sujet de la phrase.

On comprend aisément, du reste, que l'ensemble de ce passage indique une « abomination idolâtrique. » Mais on se demande ce que peut signifier le mot « aile. » Par elle-même, l'expression « aile d'abominations » n'offre aucun sens. Aussi tous les critiques reconnaissent-ils qu'il faut prendre le mot *kanaf* métaphoriquement et admettre que le texte emploie la partie (l'aile) pour le tout (l'oiseau). Cette métaphore qui regarde le mot *kanaf* (aile) comme désignant un oiseau et en général des oiseaux, est très naturelle et on la trouve employée dans la Bible. Nous lisons, par exemple, dans Ezéchiel (XVII, 23) : *Et habitabunt sub ea omnis avis et omnis ala* (*kanaf, volatile.* — Cfr. XXXIX, 4, 17). L'expression des proverbes (I, 17) בַּעַל כָּנָף et celle de l'*Ecclésiaste* (X, 20), בַּעַל כְּנָפַיִם (possesseur d'aile ou d'ailes) signifient « ailé, oiseau. » D'ailleurs, le mot *kanaf* doit être rangé au nombre des noms collectifs, c'est-à-dire des noms

qui, sous la forme du singulier, présentent à l'esprit l'idée de plusieurs personnes ou de plusieurs choses : comme les mots *'adam* (homme, hommes), *ḥaït* (oiseau de proie, oiseaux de proie). De la même manière *kanaf* se prend aussi pour un pluriel. Dans Job (XXXIX, 13, *Kenaf renanim* désigne « les ailes des autruches ou des paons. » Le juif Jedidiah a donné à un livre, qui contient des Cantiques à la louange de Dieu, le titre de *Kenaf renanim* (Ailes des paons). Ce mot peut donc se prendre collectivement, et il n'est pas nécessaire, pour le prendre ici dans ce sens, de s'appuyer sur le nom pluriel qui le suit. Kranichfeld dit, en effet, à propos de *kenaf*, que « l'emploi collectif (die collectivische Verwendung) de *kenaf* pour *kenafaim*, qui, du reste, est très fréquent, correspond au pluriel suivant de l'universalité (dem folgenden Plural der Allgemeinheit). » Ce critique remarque encore que le pluriel sans article *šiqqûṣîm* indique surtout l'universalité des choses idolâtriques (Allgemeinheit götzendienerischen Wesens). Mais ce pluriel n'a pour but, au fond, que d'indiquer une pluralité d'idoles. D'où il suit que le texte a en vue une pluralité d'« oiseaux abominables » ou d'oiseaux entachés d'un caractère idolâtrique.

J.-D. Michaelis a donc suggéré une interprétation reproduite par Hoffmann et par Stuart, qui ne rend pas, il est vrai, exactement la pensée du texte, mais qui nous servira à l'expliquer. Ces critiques pensent que *kenaf šiqqûṣîm* signifie « oiseau-idole ; » et vise l'aigle de Jupiter. Stuart traduit aussi *kanaf* par « oiseau ailé » (*winged fowl*), et il rend ainsi le texte : « Et un dévastateur sera sur un oiseau d'abomination (*and a waster shall be over a winged fowl of abominations*). Il va sans dire que, n'ayant pas compris le caractère messianique de la prophétie, Stuart entend par le *wingeld-fowl* la statue de Jupiter Olympien qui aurait été érigée dans le temple par Antiochus, et qui représentait ordinairement le dieu ayant à ses pieds un aigle aux ailes déployées. Stuart ne trouve évidemment pas cette interprétation dans le texte, et il ne peut que résumer ainsi ce qu'il y trouve : « Sur une aile d'abominations, ou plutôt sur un abominable oiseau-ailé est un dévastateur » (*over a wing of abominations*, or rather *over an abominable winged-fowl, is a desolator*). Cette interprétation, en tant qu'elle se réduit à traduire *kanaf* par « oiseau » est tout à fait en rapport avec le texte. On peut très bien admettre que *kanaf* (aile) est mis ici pour indiquer un possesseur d'ailes, un être ailé. Il serait même permis de supposer que ce mot désigne tout particulièrement un oiseau re-

marquable par ses ailes, et s'applique ici à l'aigle que nos poètes appellent quelquefois, en languedocien, « *l'dousel a las grossos alos.* » Mais nous ne voyons rien qui rattache ces ailes à la statue du Jupiter qui aurait été placée dans le temple de Jérusalem.

Remarquons ensuite que *mešomēm* (dévastateur) n'a pas d'article. Stuart profite, il est vrai, de cette absence pour prouver qu'il ne s'agit pas là du *Nagid-Habbo* — ce que nous reconnaissons dès maintenant, très volontiers — et pour en conclure que l'oiseau mentionné est bien celui de la statue du dieu païen. Mais cette conclusion ne repose sur aucune donnée sérieuse.

D'ailleurs, on ne peut dire que la statue fut un dévastateur et lui attribuer les effets indiqués par la suite du texte. Il nous parle seulement d'un « oiseau d'abominations » et d'un « dévastateur. » Tenons-nous en là et contentons-nous de maintenir cette indication dans le cadre indiqué par ce qui précède et par ce qui suit (1).

En interprétant ce passage dans le sens de la prophétie, nous apprenons donc qu'un dévastateur est mis en connexion avec des oiseaux d'abominations, et qu'il est préposé à ces objets idolâtriques (עַל, sur), placé au-dessus comme chef, comme supérieur ou commandant. Il faut remarquer, en effet, que *šiqqûṣîm* est au pluriel, et que ce pluriel ne cadre pas avec l'autel idolâtrique d'Antiochus (XI, 31 ; XII, 11 ; VIII, 13). Mais comme dans les ch. XI et XII *šiqqûṣ* est employé au singulier, Wieseler (p. 85) se croit « autorisé à en conclure que le pluriel ne se trouve jamais dans Daniel, » et qu'il est employé ici afin d'empêcher la liaison de ce mot avec le suivant (*mesomēm*). Cette in-

(1) Kliefolh, Kranichfeld, Keil et d'autres croient que la connexion de ces deux mots établit que les *šiqqûṣîm* avaient des ailes ou, en d'autres termes, que des ailes leur sont attribuées. On remarque, d'un autre côté, que, dans le Deutéronome (XXXII), les ailes d'un aigle sont attribuées à Dieu considéré comme la puissance qui élève Israël, le soutient et le guide sur la terre. Kliefoth pense donc que, dans le passage de Daniel, des ailes sont attribuées aux *šiqqûṣîm* ou aux abominations de l'idolâtrie parce qu'elles indiquent le pouvoir qui élèvera, entraînera et mettra en mouvement le destructeur pour dévaster la terre. Kranichfeld interprète aussi l'expression *kanaf šiqqûṣîm* de la même façon. D'après lui, le prince païen est représenté ici porté sur les ailes de l'idole-abomination comme le Dieu de la théocratie porté sur les ailes des nuages et des chérubins qui sont ses serviteurs (cfr. Ps., XVIII, 11 ; CIV, 3).

terprétation du texte ne s'appuie sur rien de positif; la raison indiquée par Wieseler ne saurait être prise en considération au point de vue grammatical : elle est purement imaginaire. Ici le mot est au pluriel parce qu'il a un autre sens que dans les deux autres où il est au singulier. L'Ange a en vue plusieurs idoles. Cette pensée ressort aussi de la version syriaque qui a traduit *kanaf* par « ailes » au pluriel : « Et sur les ailes de la souillure, dévastation. » D'un autre côté, lorsqu'on a compris que l'on a dans notre texte un tableau de la destruction de Jérusalem par les Romains, on ne saurait être étonné que Gabriel nous montre comme apparaissant en Judée, « sur l'oiseau des abominations, un dévastateur. » L'abomination c'est le symbole des dieux du peuple romaim et de Titus, le dévastateur. Les étendards de ce peuple portaient des images idolâtriques; les aigles romaines étaient un objet du culte; et Tertullien dit fort justement à ce propos que la religion romaine adorait, avant tous les dieux, ses étendards : *Religio Romanorum tota castrensis, signa veneratur, signa jurat, signa omnibus diis præponit* (*Apol.*, 16). *Kanaf* indique donc très bien les aigles sur lesquelles arrive comme dans un vol rapide le dévastateur romain. L'entrée en scène des « oiseaux d'abominations » exprime parfaitement l'apparition, l'introduction dans la Palestine, des idoles du paganisme romain, des emblèmes, des aigles des légions portées par les soldats du peuple du *Nagîd*-le-Venant. Cette interprétation avait été peut être pressentie par ceux qui, traduisant *hanaf* par : *omne id quod expanditur* et qui sachant que *šiqqûẑîm* signifie « idoles, » concluaient que, d'après le sens de la prophétie, la désolation de Jérusalem viendrait *per expansa idola* ; en d'autres termes, qu'elle serait causée par l'armée romaine qui aurait ses enseignes, ses aigles aux ailes déployées, avec la représentation de quelque fausse divinité.

Les oiseaux d'abominations dans le lieu saint. — D'après la version des Septante, il y aurait, dans le texte, un rapport entre le Temple, représenté par *kanaf* et les objets abominables. Le traducteur a cru qu'il s'agit là du temple de Jérusalem, et il a exprimé ainsi ce passage : καὶ ἐπὶ τὸ ἱερόν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται (et sur le temple sera abomination des dévastations). Comment a-t on pu dériver de *kenaf šiqqûẑîm* la notion d'une abomination d'idoles sur le temple? On ne voit pas aisément quel rapport pourrait être établi entre le mot « aile » et le Temple. On a donc imaginé que le traducteur a usé de la figure appelée synecdoque, et que, sachant qu'il y avait des chérubins

dans le temple et que le mot *kanaf* se prend quelquefois dans l'Ecriture pour « les ailes » de ces êtres symboliques, il a pris le lieu pour une des choses qui y étaient contenues. On a dit aussi que peut-être il y avait sur le haut du temple des plumes, qui servaient d'ornement, et qui nous expliqueraient pourquoi saint Luc appelle πτερύγιον (τοῦ ἱεροῦ) le pinacle, la partie supérieure du temple, où le Diable transporta Notre-Seigneur. Sans recourir aux plumes, nous pourrions très bien entendre, par πτερύγιον (petite aile ; bout de l'aile ; pinacle, créneaux d'un édifice), le « toit ailé du temple. » Dans ce cas, comme on prend la partie pour le tout, le mot « aile » aurait pu indiquer la toiture et ensuite le Temple même. D'un autre côté, comme l'aile est le symbole de la protection, on a pensé (Lampe) que le Temple, regardé comme un asile et un abri, pouvait être désigné sous le nom d'aile. Ajoutons enfin que le traducteur alexandrin a pu supposer que « l'aile » indique le temple, parce qu'il vient d'être parlé de la cessation des sacrifices qui ne se faisaient que dans le temple.

Ces explications, toutefois, ne nous paraissent pas satisfaisantes. Nous croirions plus volontiers que le Juif alexandrin avait traduit littéralement : ἐπὶ τὸ πτερὸν (sur l'aile), expression qu'un copiste aurait facilement transformée en ἐπὶ τὸ ἱερὸν (sur le temple). Cette erreur s'expliquerait d'autant plus aisement que, dans les anciens manuscrits qui étaient écrits en lettres majuscules, il était facile de confondre EΠΙ ΤΟ ΠΤΕΡΟΝ avec EΠΙ ΤΟ ΙΙΙΕΡΟΝ. Mais nous ne serions pas étonné, non plus, que la traduction alexandrine réflète les idées d'un paraphraste ou commentateur qui a mêlé ici maladroitement un souvenir de ce qui s'était passé à Jérusalem au temps d'Antiochus. Il se pourrait que des copistes aient introduit dans le texte une glose inspirée par le désir qu'on avait de rapprocher les événements contenus dans notre texte de la profanation qui avait déjà eu lieu et que l'on regardait sans doute comme le type de l'abomination future. La version de Théodotion offre aussi l'expression ἐπὶ τό ἱερον. Mais dans le *Codex alexandrinus*, cette version offre, au verset 26, cette variante : καὶ ἐπὶ τὸ πτερύγιον τάξει ἀφανισμοῦ (et sur le pinacle avec ordre de dévastation).

L'auteur de la Vulgate a accepté aussi cette traduction ou explication du mot *kanaf* (*et erit in templo abominatio desolationis*). Seulement saint Jérôme a mis *in templo* (dans le temple) au lieu de *super templum* (sur le temple), ne voyant pas sans doute comment il pouvait être question « d'abominations de dévasta-

tion » placée sur le temple. Nous avons déjà vu, du reste, que saint Jérôme et les traducteurs grecs prennent le mot כְּנַף comme étant, non pas à l'état de régime, mais à l'état absolu, et que, de plus, ils ont traduit *mešomēm* par un génitif (abominatons des désolations ou de la désolation). On s'explique du reste facilement qu'ils aient cru que *šiqqûzîm* était à l'état de régime : ils n'ont eu qu'à retrancher une lettre et à lire שִׁקּוּצֵי au lieu de שִׁקּוּצִים. C'est la leçon que propose Gesenius (*Thesaurus*, p. 698) : וְעַל כְּנַף שִׁקּוּצֵי מְשֹׁמֵם (*et super fastigium* templi collocutæ erunt *abominationes vastatoris*). La ponctuation massorétique nous paraît, toutefois, préférable, et l'on s'explique très bien la disparition d'un ם final rapproché du מ initial du mot suivant. Mais ce qu'il importe d'examiner encore ici, c'est, évidemment, le motif qui a fait passer ces traducteurs de l'idée d'aile à celle de temple. Or, c'est ce qu'on ne voit pas. Il est plus facile de comprendre que, s'il se fût agi du faîte du temple, comme dans saint Matthieu, qui nous dit πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ (ch. IV, 5), le texte hébreu aurait fait suivre כְּנַף du mot מִקְדָּשׁ (temple) ou d'un autre mot désignant ce lieu consacré au Très-Haut. D'un autre côté, *super pinnaculum* n'est pas la même chose que *in templo*.

Ce rapprochement des idées « d'aile d'abominations » et de « Temple, » que le texte ne motive pas, mais qui fut néanmoins supposé et admis, a suggéré deux interprétations de quelques événements qui se trouvent en rapport avec l'accomplissement de la prophétie et que l'on a essayé d'y rattacher. Quelques interprètes ont donc pensé que la prédiction s'accomplit lorsque les aigles romaines qui portaient l'image de l'empereur furent plantées dans le sanctuaire du Temple. C'est l'hypothèse adoptée par saint Ephrem, qui, dans la traduction syriaque de ce passage (« et sur les ailes de l'abomination, la désolation »), s'exprime ainsi : « Cela est dit à cause de l'aigle que les Romains, venant en Judée, placèrent dans le temple avec la statue de leur empereur. » Vitringa qui traduit : *Et per alam abominationum erit desolator, sive desolatio*, commente aussi, dans le même sens, ce passage : et per exercitus Romanos, in quorum *signis* erant Aquilæ et Imagines Imperatorum, cujusmodi idola Scriptura שִׁקּוּצִים *abominanda* appellat, summa in Sanctuarium inferetur *desolatio* (p. 239). De nombreux exégètes anciens et plusieurs critiques modernes (Kliefoth, Kranichfeld, Ebrard, Keil, etc.) admettent aussi que *kenaf šiqqûzim* désigne l'abomination causée par la présence d'idoles dans le temple. L'Ange au-

rait prédit ici que le temple serait profané par les soldats romains, par l'introduction des emblèmes idolatriques dans le sanctuaire. Cette interprétation semblerait favorisée par ce passage de Josèphe (*Guerre des Juifs*, liv. VI, cap. 32) : « Quand les factions se furent retirées dans la ville (εἰς τὴν πόλιν) et que le Temple même, avec les bâtiments d'alentour, brûlaient (καιομένου δὲ αὐτοῦ τοῦ ναοῦ πέριξ ἁπάντων), les Romains plantèrent leurs drapeaux dans le Temple (εἰς τὸ ἱερὸν), vis-à-vis de la porte qui regardait l'Orient, et après leur avoir offert là-même des sacrifices, ils déclarèrent Titus *imperator* » (κομίσαντες τὰς σημαίας εἰς τὸ ἱερὸν ἔθυσαν τε αὐταῖς αὐτόθι). Mais il semble qu'il y a, dans ce passage, des contradictions que nous n'avons pas à discuter ici : on comprend difficilement que les Romains aient pu faire, dans le Temple, des sacrifices à leurs dieux représentés sur leurs enseignes, lorsque les Juifs étaient encore en possession de ce même temple et où ils s'étaient réfugiés. Josèphe a sans doute en vue la première enceinte du Temple. On a dit aussi que, lorsque les flammes commencèrent à dévorer cet édifice, les Romains placèrent sur les créneaux de ses avant-murs les enseignes de leurs légions, sur lesquelles étaient peintes les images de leurs dieux tutélaires et guerriers, auxquels ils offrirent des sacrifices. Mais rien ne prouve que les Romains aient ainsi planté leurs étendards sur le Temple.

Il n'est pas, du reste, possible de voir dans le texte une allusion aux actions abominables que les Zélotes ou *Kannaïm* commirent dans le Temple, au temps du dernier siège de Jérusalem, ainsi que le raconte Josèphe (*Guerre des Juifs*, liv. V). Sans doute, leurs crimes épouvantables amenèrent la désécration du Temple. Mais, dans le texte qui nous occupe, il n'y a aucune allusion aux iniquités et aux carnages des Zélotes. Hengstenberg, Hævernick ont essayé d'appliquer l'expression *šiqqûṣîm* (abominations) au « temple profané » par les Juifs séditieux. Mais il n'y a pas de passage qui justifie cette interprétation : ce mot signifie toujours des idoles, des dieux des païens. Il ne s'agit pas d'actions abominables, mais des objets exécrables du culte du paganisme : on ne peut avoir en vue ici qu'une profanation provenant de la présence d'idoles ou d'objets idolâtriques.

On a donc essayé de prouver qu'il s'agit du temple, en se fondant sur le témoignage de Jésus-Christ ; mais on a donné à ses paroles un sens que les textes ne lui donnent pas et que le contexte leur refuse. Il est d'abord certain que le Sauveur fait allusion à « l'abomination de la désolation » dont Daniel parle au

ch. IX. On a dit, il est vrai, que Jésus annonçant cette profanation, qui devait être faite par les Romains, avait en vue, non pas le passage IX, 27, mais plutôt XI, 31 et XII, 11. Mais Keil et les autres critiques qui partagent cette opinion auraient pu voir aisément que, quoique dans ces derniers passages, on trouve l'expression que le traducteur alexandrin a rendue par βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, les circonstances que nous offrent ces textes ne permettent pas de les rattacher au temps indiqué par Notre-Seigneur. Ce divin Maître n'a pu citer que le passage du ch. IX. Jésus-Christ applique les mots *šiqqûṣim mešomēm* à la future destruction de Jérusalem. Le traducteur grec de l'évangile de saint Matthieu a adopté la traduction grecque de cette expression, que la version des Septante avait vulgarisée dans le monde juif hellénisant.

Les trois citations de l'Evangile qui ont trait à cette prophétie offrent une traduction des paroles même de Jésus-Christ. Il ne faut pas supposer que les passages de saint Marc et de saint Luc ne conviennent que pour le sens avec le texte de saint Mathieu : ce sont des citations exactement découpées dans le discours du divin Maître. Notre-Seigneur a développé sa pensée et l'a exposée en termes différents, laissant à ses disciples le soin de retenir et de reproduire les uns ou les autres. Nous lisons donc, dans saint Mathieu (XXIV, 15, 16), cette prophétie : « Lorsque vous verrez que l'abomination prédite par le prophète Daniel sera *dans lieu saint* (ἐν τόπῳ ἁγίῳ)..., alors que ceux qui seront dans la Judée s'enfuient sur les montagnes.. » Saint Marc (XIII, 14) apporte un trait qui accentue la notion générale de « lieu saint », de manière à comprendre, sous cette expression, tout lieu qui était réputé saint. « Lorsque vous verrez, dit le Sauveur, l'abomination de la désolation établie *où elle ne doit pas être* (ὅπου οὐ δεῖ)... alors que ceux qui seront dans la Judée s'enfuient sur les montagnes. » Saint Luc (XXI, 20, 21) rapporte la même prédiction en ces termes qui ajoutent au tableau précédent l'idée d'un investissement de Jérusalem : « Lorsque vous verrez Jérusalem entouré par une armée, sachez que sa dévastation est proche. Alors que ceux qui sont en Judée s'enfuient aux montagnes... » Ainsi, Jésus-Christ dit positivement que l'abomination mentionnée par les deux autres évangélistes coïncidera avec le blocus de la ville sainte par une armée. Ces abominations auront déjà apparu lorsqu'on se mettra à faire des circonvallations. D'où il suit qu'il ne s'agit pas des profanations que les Zélotes et les Romains, à la fin du siège,

purent commettre dans le temple ou sur cet édifice sacré. Jésus-Christ ne visait pas ces événements, car il donne à ses disciples des signes généraux qui devaient devancer le siège de la ville : Lorsque vous verrez l'abomination de la désolation dans lieu saint, et que Jérusalem sera investie, entourée d'un cercle par une armée, fuyez. L'abomination devait apparaître avant la catastrophe qui amena la ruine de Jérusalem, et par conséquent avant que les idoles pussent être introduites dans le temple (1). Aussi, Jésus-Christ ne dit-il pas que l'abomination sera « dans le temple », mais « dans un lieu saint. » S'il se fut agi du sanctuaire, le divin Maître aurait sans doute dit : « dans le lieu saint (ἐν τῷ τόπῳ ἁγίῳ). L'expression τόπος ἅγιος a pu signifier le temple; mais il y avait d'autres lieux que le temple auxquels s'appliquait l'épithète de saint. Jérusalem était appelée la ville sainte (cfr. s. Matth., IV, 5 : τὴν ἁγίαν πόλιν); la montagne de Sion, sur laquelle le temple était bâti, portait le nom de « sainte montagne », parce que cette ville et cette montagne étaient consacrées au culte du vrai Dieu d'une manière toute particulière. La Judée tout entière était regardée comme une Terre sainte, comme le domaine spécial de Jéhovah. Le prophète Zacharie donne en ces termes à la Judée l'épithète de « sainte » : « Le Seigneur possèdera (encore) Juda, son héritage (*ḥēlqó*), dans le pays (super terram, אַדְמַת) de la sainteté (הַקֹּדֶשׁ) » (II, 12). Il ne fallait pas que ce territoire fut souillé par les aigles romaines. Le texte des Evangiles s'interprête donc très bien ainsi : Lorsque vous verrez l'abomination de la désolation, prédite par Daniel,

(1) A plusieurs reprises, le paganisme avait essayé de s'établir dans le sanctuaire; mais il n'y avait pas réussi. Caligula ordonna d'y placer sa statue colossale et d'appeler, à l'avenir, ce lieu sacré : temple de Caïus, le nouveau Jupiter. Les Juifs, s'étant soulevés, avaient été menacés d'une guerre d'extermination, et la nation n'échappa alors à la ruine que par la mort de ce despote. Sous Claude, les Juifs furent obligés de présenter dans leur temple les offrandes de l'empereur. Mais ces offrandes d'un césar-dieu étant regardées comme des marques de politesse qu'un dieu témoignait à un autre dieu, les Juifs comprirent l'inconvenance et l'indignité d'un pareil procédé. Aussi, repoussèrent-ils, sous Néron, les offrandes impériales. Ce refus motiva, en partie, la guerre de Rome contre Jérusalem. La politique du nouvel Antiochus ne pouvait manquer de provoquer à la révolte. Elle se produisit lorsque Néron eût déclaré que Césarée serait désormais une ville romaine, et qu'il eût dépouillé les Juifs qui l'habitaient, non-seulement de toute part à l'administration municipale, mais aussi du droit de cité.

pénétrer dans la Judée et que les armées environneront Jérusalem, sachez que la désolation est proche. La prophétie de Jésus-Christ, explicative de celle de Daniel, ne s'accomplit pas lorsque les enseignes idôlatriques des Romains pénétrèrent dans le temple. Il ne fallait pas attendre ce moment là pour quitter la Judée. L'abomination arrivant dans ce pays avec les oiseaux, les aigles de l'armée romaine, devait être le signe de la destruction prochaine de Jérusalem.

Pour comprendre, d'ailleurs, que les paroles de Jésus-Christ doivent s'entendre de la Judée, il suffit de tenir compte de l'opinion des contemporains du divin Sauveur au sujet de la Terre sainte. Les Romains avaient déjà paru dans ce pays et ils s'étaient immiscés dans les affaires des Juifs. Mais ils avaient respecté la loi ; et les étendards idolàtriques avaient été tenus à l'écart. Sous Ponce-Pilate un trouble profond se produisit dans les esprits, parce que ce procurateur avait, dès son arrivée en Syrie, introduit furtivement à Jérusalem, pendant la nuit, les enseignes romaines ornées des images impériales. Les Juifs lui demandèrent de les faire sortir, et il dut céder devant la fermeté inébranlable du peuple, qui se rendit à Césarée et déclara vouloir plutôt mourir que souffrir cette profanation. Josèphe nous apprend aussi (*Antiq. jud.*, liv. XVIII, ch. VII) que lorsque Vitellius, gouverneur de Syrie, fut sur le point de faire traverser la Judée par une armée romaine qu'il menait en Arabie, « les principaux des Juifs allèrent le conjurer de ne point le faire, parce que les légions romaines portaient sur leurs drapeaux des figures qui étaient contraires à notre religion. » L'historien juif ajoute : « Il se rendit à leurs prières. » Ces étendards étaient, en effet, des objets d'abominations pour les Juifs. Or, au temps indiqué par Jésus-Christ, l'armée romaine devait fondre en Judée comme un torrent, avec ses enseignes ou images idolâtriques, « l'abomination de la désolation », et investir Jérusalem. D'un autre côté, en admettant que l'armée romaine soit entrée dans le temple et l'ait profané, elle n'aurait pu le faire qu'à la fin de la guerre. Ce n'est donc point à cette profanation du temple que Jésus-Christ fait allusion. Par conséquent, on ne peut conclure de la mention du « lieu saint », faite par Jésus-Christ, que le texte hébreu *ḥal kenaf* (sur l'aile de) doit se traduire comme s'il y avait *ḥal qodēš* (sur ou dans le temple). On n'est donc pas fondé à dire que cette interprétation est appuyée sur la parole de Jésus-Christ. Le Sauveur fait allusion à ce passage de Daniel. Mais, ni l'ange Gabriel ni Jésus-Christ ne

parlent du temple. On ne peut donc s'autoriser des paroles de Notre-Seigneur pour justifier les expressions « sur le Temple » ou « dans le Temple » introduites dans des traductions de notre passage de Daniel.

L'interprétation que nous venons de discuter ne résout donc pas la question qui s'impose : on n'indique pas comment *kanaf* signifie que « le temple » sera profané. Divers traducteurs ont cru résoudre ce problème en donnant au mot *kanaf* le sens dérivé d' « extrémité ». Ce mot signifie, en effet, quelquefois la partie extrême d'un objet, le « bord » d'un vêtement. Mis tout seul, *kanaf* signifie le bord d'un manteau (I. Rois, XXIV, 5, 12; Zach., VIII, 25). *Kanaf ha'areẓ* (Is., XXIV, 16); et *kanfoṭ ha'areẓ* (Job, XXXVII, 3; XXXVIII, 13) signifient « les ailes, les extrémités de la terre ». Prenant *kanaf* dans le sens d'extrémité d'une chose, on en a conclu que ce mot pouvait avoir le sens de « sommet » ou de point culminant », et qu'il signifiait ici le sommet extrême ou le pinacle du temple, comme dans Saint-Mathieu (IV, 5), et dans Saint-Luc (IV, 9), où il faut remarquer toutefois que ce mot est mis en rapport expressément avec « le temple » (τοῦ ἱεροῦ). Iarchi, Aben-Esra, Abravanel admettent l'interprétation de « sommet du temple ». Voyant que ce substantif signifie la pointe extrême d'une contrée, Hævernick a pensé qu'il désignait ici le temple qui était un point le plus élevé de la ville. Il traduit *kanaf* par « cime » (*Auf der kuppe der Grüuel* (*ist*) *ein Verwüster*) et il entend, par le « sommet des abominations », la place la plus élevée où les abominations pouvaient être commises. Hengstenberg a pensé également que « l'aile des abominations » désigne le pinacle du temple qui fut tellement souillé par l'abomination, qu'il ne conserva plus le nom de temple du Seigneur et qu'il aurait dû plutôt s'appeler un temple d'idoles. Mais *šiqqûẓîm* ne désigne pas le temple souillé par les Juifs, et d'ailleurs la souillure du temple ne l'aurait pas empêché de porter le nom de temple. Daniel continue à l'appeler *qodeš* au temps de la profanation d'Antiochus (VIII, 13, 14), et ici même, verset 26, il l'appelle *haqqodeš* : tant qu'il existait, c'était toujours le sanctuaire. D'après ce que nous avons vu plus haut, nous pouvons conclure aussi qu'on ne peut admettre, avec Auberlen, que, par le sommet des abominations, il faudrait entendre le comble des crimes commis par Israël, qui atteignit son paroxisme lorsque les Zélotes profanèrent le temple.

Un grand nombre de rationalistes s'est efforcé, pour un autre motif, d'adapter *kanaf* au temple. Ainsi Hitzig prend ce mot

dans le sens de « sommet (*Spitze*) du Temple. » Gesenius et Winer ont aussi traduit ce mot par *extremam partem* seu *summitatem tecti templi*. Rosenmüller comprend très bien que cette explication n'est pas justifiée, et il l'accueille en ces termes ; Quod mirandum, quum de ædificiis כָּנָף nusquam usurpatum reperiatur, nec *kenaf šiqqûṣîm summitatem tecti templi* significare possit. Il faut reconnaître, en effet, que *kanaf* ne signifie pas « sommet, point élevé. » Ce mot a été pris, il est vrai, pour signifier l'extrémité d'un vêtement, d'un point éloigné. Mais, comme le remarque très bien Bleek (*Jahrbb.*, V, 93), ce mot ne signifie jamais une extrémité étendue perpendiculairement, mais seulement une étendue horizontale. C'est encore ce que fait remarquer Stuart dans les lignes suivantes : « Pour désigner « élévation en hauteur » (*height upward*) au lieu de « étendue ou largeur (*extension* or *breadth*), » il faudrait un autre mot que *kanaf*. » Il ajoute que le « bord » d'une chose ou d'un objet n'est pas « la hauteur » ou le « sommet » de cette chose (The *border* of a thing or object is not the *heigt* or *summit* of *it*).

D'autres critiques ont cru arriver au même résultat, en interprétant d'une autre façon *kanaf*, pris dans le sens de « bord, bordure » (d'un vêtement, d'un pays). De l'idée de « bord, » on a cru pouvoir passer à celle de faîte d'un édifice, de chose étendue qui sert à couvrir, comme, par exemple, les deux pans du toit du temple. Bertholdt a donc expliqué *kanaf* comme signifiant « le toit ailé du Temple. » (*Auf dem Flügeldache des Heiligthums*). Lengerke passe de l'idée de « bord » à celle d'extérieur, et il prend *kanaf* dans le sens de « l'extérieur » (*das Aeusserste*) d'un édifice, de « sommet, toit, pinacle (*Giebel*, *Dach*, *Zinne*), » et il traduit : « Et sur (*la*) pointe de l'abomination (vient *le*) dévastateur » (*Und über* (*die*) *Gräuelzinne* (*kommt der*) *Verwüster*. Il ajoute des articles qui ne sont pas dans le texte, afin d'avoir l'air de retrouver là son Antiochus ; et il aboutit à une traduction qui n'a aucun sens. Qu'est-ce, en effet, que la pointe, le sommet d'une abomination sur laquelle vient un dévastateur. Comment placer cet individu « sur un toit, sur un pinacle horrible? » D'ailleurs, il n'y a rien, dans cette traduction qui indique un rapport de ce sommet ou de ce pinacle avec le temple. Ce n'est pas non plus Cahen qui nous indiquera ce rapport, en se contentant d'expliquer ainsi le mot *kanaf* : « Partie extérieure d'un objet, par exemple d'un bâtiment ; ici le temple profané par les païens. » Il va sans dire que pour ce rabbin, comme pour les autres rationalistes, le dévastateur qui vient sur le toit du temple ne saurait être que le roi Antiochus Epiphane.

On a toutefois compris que le pluriel *šiqqûẑîm* ne conviendrait pas à l'idole de ce roi. Mais on a recours à l'usage du pluriel intensitif. Lengerke y voit un abstrait qui signifierait la nature ou l'essence de l'abomination (*Gräuellwesen*). Puis, après avoir remarqué qu'Hitzig y voit une statue de quelque dieu, il dit qu'on pourrait y voir une allusion au dieu *Mahuzzîm* du ch. XI, 38. Mais il n'y a là, de la part de ces critiques, qu'une conception *a priori* insoutenable. Elle est, d'ailleurs, en opposition avec l'histoire. Le roi de Syrie ne plaça pas des dieux des idoles sur le faîte du Temple : il plaça sur l'autel du vrai Dieu un petit autel à la mode grecque (I, Mach., I, 26). Le pseudo-Daniel des rationalistes qui aurait écrit après les événements (Lengerke) ou pendant (Kuenen) aurait parlé plus conformément à la vérité. Lengerke n'en est pas moins obligé, d'ailleurs, de se demander, avec Hengstenberg, ce que pourrait signifier : « sur l'aile ou sur le sommet des idoles. » A cette question, il ne trouve aucune réponse, et il n'expliquerait pas plus clairement cette proposition : « Sur l'aile ou sur le sommet de l'idole (de la statue de Jupiter), le dévastateur. »

Ainsi, en admettant que *kanaf* signifiât « sommet, toit, pinacle, » on n'est pas autorisé à conclure qu'il s'agit dans notre texte de la toiture du Temple. Voyant bien que *kanaf* n'a pas ce sens, Gesenius a essayé de le lui donner. Il suppose donc que, en comparant les passages parallèles (XI, 31 et XII, 11), on peut traduire : *et super fastigium* templi collocatæ erunt *abominationes vastatoris*). Mais c'est le parallélisme de ces passages qu'on imagine toujours, et qu'on ne prouve jamais. On aura beau demander aux grands critiques une raison, si mince qu'elle soit, on n'obtiendra qu'une affirmation despotiquement imposée au peuple crédule de la pseudo-libre pensée. Ainsi, après avoir traduit *šiqqûẑîm mešomēm* par « la terrible abomination, » Kuenen se contente de mettre en note (p. 544) : « Quel que soit le sens de ce passage, il est certain que שִׁקּוּצִים שׁוֹמֵם (*sic*) est parallèle à VIII, 13 ; XI, 31 ; XII, 11 ; par conséquent, ici encore, la cessation du culte du temple coïncide avec l'érection « du petit autel » idolâtre. Lorsqu'Antiochus Epiphane aura été renversé, le culte idolâtre qu'il avait établi à Jérusalem le sera avec lui. La colère divine se répandra pour ainsi dire sur les symboles de ce culte. » Voilà le grand argument : « Quel que soit le sens de l'auteur, c'est-à-dire, qu'il dise « blanc » ou qu'il dise « noir, » peut nous en chaud : nous voulons qu'il dise « vert » ou « jaune ; » il dit « vert » au ch. VIII, 13 et XI, 21), en d'autres termes, il y

parle d'Antiochus Epiphane; « par conséquent, ici encore, » il dit « vert » — quoique nous ayons réfusé d'examiner ce qu'il dit dans ce texte — et il ne s'agit toujours que de l'érection « du petit autel » idolâtre de ce même Antiochus. Il plait à Kuenen, comme à Lengerke et aux autres rationalistes de voir ici une description du pillage et de la profananation du temple par Antiochus. Mais ils n'ont jamais montré que la prophétie ne fait que répéter ici ce qui est dit dans les ch. VIII, et XI. C'est ce parallélisme qu'il faut démontrer et c'est cette démonstration qui rate toujours, ainsi que nous l'avons montré en maint endroit (Voy. entre autres, les pages 736 et ss). Le rationalisme croit facilement ce qu'il désire : il a pu voir qu'il y a loin de la coupe aux lèvres.

Voulant aussi, à tout prix, qu'il s'agisse ici du temple profané par des idoles, d'autres critiques ont supposé que *kanaf* signifie la surface de l'autel. Ainsi Wieseler explique *kenaf šiqqûžim* par « le sommet ou la surface supérieure de l'autel » *(die Spitze oder Oberfläche des Altars*, p. 37); et il a en vue le petit autel qu'Antiochus Epiphane fit élever sur l'autel des holocaustes. Rösch est aussi de cet avis : il pense que *kanaf* signifiant « l'extérieur » (*das Aeusserste*) a pu signifier « le dessus » (*die Oberfläche*) de l'autel. Il faut beaucoup de bonne volonté pour admettre qu'un mot signifiant « extérieur » désigne un petit autel que les païens avaient élevé sur l'autel primitif, trop grand pour le service du culte grec. Le commentaire de Reuss ne donnera pas plus de poids à cette opinion. Voici ce qu'il dit à ce sujet : « L'*aile* représente l'autel et signifie proprement le coin (l'un des quatre) ; le génitif *des idoles* rappelle la profanation païenne ; et l'*abomination* est l'autel de Jupiter placé sur celui de Jéhovah. » Ceux qui comprendront cela pourront se vanter d'avoir une finesse de vue qui leur permit de voir l'herbe pousser. On s'expliquerait mieux l'opinion d'Hoffman (*Weissag. und Erfüll.*, p 308) qui, passant de l'idée d'aile à celle de « couvrir, » donne à *kanaf* le sens de « couverture, couvercle, » et croit voir dans ce mot une allusion à l'autel païen qui « recouvrit » l'autel de Jéhovah, au temps d'Antiochus. Le texte se traduirait ainsi : « Sur couvercle d'abominations le dévastateur. » Mais qu'est-ce que c'est que « ce couvercle ou cette couverture d'abominations ? » et comment tout cela se rattache-t-il au temple ? Aussi croyons-nous être en droit de conclure, de l'examen de toutes ces opinions, que les interprétations qui mettent *kanaf* en relation avec le temple ne sont pas justifiées. Rien ne prouve que *kenaf šiqqûžim* se rapporte au temple.

Une autre interprétation plus en rapport avec celle que nous avons indiquée dès le début, donne à *kanaf* le sens d'aile d'une armée et d'armée (Jahn, Rosenmüller). Ce dernier traduit ainsi ce passage : *et super alam detestationum vastans* erit, id est exercitui detestando vastator dux præerit. Rosenmüller remarque donc que le subst. *kanaf* (aile), employé ici, à propos d'une guerre et de dévastations (v. 26), pourrait signifier « aile d'armée, corps de troupes, armée. » Il invoque, à ce sujet, le passage d'Isaïe (VIII, 8 ; XVIII, 1), et il trouve qu'Ezéchiel (XII, 14) a employé dans ce sens le mot synonyme אֲגַף (aile). Il est vrai que, dans ces passages, les mots *kanaf* et *'agaf* sont au pluriel ; mais nous avons vu que le singulier *kanaf* est un nom collectif et désigne une pluralité. On sait, du reste, que les Arabes emploient un équivalent de *kanaf* (aile), dans le sens d'armée. Les Romains donnaient le nom d' « ailes » (*alæ*) aux corps de cavalerie disposés à droite et à gauche de l'infanterie comme des ailes d'oiseaux. L'expression : *equitum alæ ad subita belli retentæ* (Tacite) désigne un corps de réserve de cavalerie pour les évènements imprévus de la guerre. On sait aussi que *alæ præfectus* signifie « chef de la cavalerie. » Maurer n'est pas satisfait de cette explication et il pense que le pluriel serait requis : De *parte exercitus ala* una dici vix potuit nisi opposita *alteri alæ*. Nous n'y contredirons pas ; mais nous ferons remarquer toutefois que *kanaf* est un nom collectif qui peut se prendre pour un pluriel et que, d'après le contexte, ce mot est plus en rapport avec une armée qu'avec le temple.

Aussi, est-ce le sens que nous a donné ce mot pris dans le sens d'aile. Nous avons compris que les *abominanda* sont les enseignes, les aigles de l'armée romaine sur lesquelles domine le dévastateur. Rosenmüller nous offre, en effet, une observation très juste au sujet de *ve-ḥal* (et sur) qui indique ici une supériorité exercée par celui qui est au dessus de l'aile des abominations : Propositio עַל h. l. *dignitatem* et *potestatem*, quam quis in alios exercet, significat. En effet, celui qui est « sur l'aile » est le préfet, le chef de l'armée comme celui qui est « sur la maison. » (עַל־הַבַּיִת), est le *præpositus domus*, le préfet du palais (III, Rois, IV, 6 ; XVI, 9 ; Isa., XXII, 15). Le dévastateur est ainsi présenté comme préposé à une armée dont les enseignes seront des objets d'abominations. N'étant pas de cet avis, Rösch et Lengerke ont prétendu, toutefois, que l'on ne peut pas songer à une armée, parce qu'elle est déjà venue (vs. 26) ; ce dernier trouve que ce serait là une pure tautologie (*es wäre also eine blosse*

Tautologie). Cette observation n'est pas sérieuse. Car le verset 27 ne fait que développer et caractériser davantage le « peuple » qui viendra venger le Messie. Ce peuple a été déjà mis en contact avec les Juifs, et le *Nagîd-Habbo'* a été représenté comme le Guide, le Chef, le Conducteur de l'armée envahissante et dévastatrice. Ici, la révélation de l'Ange indique le signe qui marquera l'entrée de cette armée dans la Judée et met en évidence l'instrument ou le général qui sera l'exécuteur des hautes œuvres de la dévastation. C'est, en effet, des étendards-idoles des Romains que le texte nous parle, ainsi que nous l'avons déjà montré. Les aigles de l'armée romaine pénétrèrent dans la Terre sainte, et cette contrée fut ainsi profanée.

[1] *Dévastateur*. Le mot *mešomēm* (מְשֹׁמֵם, participe *piel*, de la forme *poel*, du verbe שָׁמַם vastatus est) signifie « dévastant », et pris substantivement, « un dévastant, un dévastateur ». Dans ce passage, *mešomēm* est le sujet. Regardant le dévastateur comme étant le Nagid-le-Venant, et voyant cependant que l'article fait défaut, quelques critiques ont compris que cette identification du *Nagîd* et du dévastateur n'était pas conforme au texte. Stuart, qui veut identifier le *Nagîd* avec Antiochus, ne s'explique pas « comment il pouvait se faire que, dans ce cas, ce mot n'ait point l'article » (And then, in case Antiochus is designated by מְשֹׁמֵם, how could the *article* be dispensed with in such a renewed mention of him ?). Il eût été, en effet, nécessaire d'indiquer par l'article que *mešomēm* se rapportait au *Nagîd*. Keil dit que ce n'est pas nécessaire, parce que *mešomēm* est un participe, et que l'on peut traduire ainsi ce passage : « Sur les ailes de l'abomination il vient désolant. » Mais il introduit un changement dans le texte, en y ajoutant « il vient » ; et, d'ailleurs, « désolant » n'en est pas moins un participe devenu substantif et sujet d'une phrase. Rien ne s'oppose, d'ailleurs, à ce que *mešomēm* soit regardé comme un substantif : on sait que ces formes participiales sont souvent employées de cette façon. En ne portant pas *hammešomēm*, le texte nous apprend qu'il ne s'agit pas là du Nagîd-le-Venant ; mais d'un destructeur placé à la tête « d'oiseaux d'abominations » ou préposé sur les aigles romaines. Le Messie règne : il fait marcher les Romains contre les Juifs, et les Barbares contre les Romains Titus, que les rabbins ont voué à l'exécration en lui donnant le surnom de *harašha* (le méchant, l'impie), n'était que le lieutenant, le vengeur du *Nagîd*-le-Venant.

Mais la présence du commandant romain n'excluait pas celle

du Messie-Chef. Il vint, en effet, sur les nuées du ciel, à l'époque du siége de Jérusalem, et on peut voir cette parousie du Fils de l'homme indiquée dans les signes précurseurs, qui annoncèrent la catastrophe de cette ville. Tacite nous apprend, en effet, que la dernière désolation de Jérusalem fut annoncée, dans le ciel et sur la terre, par « des prodiges si étonnants et si étranges qu'il n'y avait plus désormais ni prières ni sacrifices qui pussent en détourner l'effet » (*Evenerant prodigia quæ neque hostiis, neque votis piare fas habet gens superstitioni obnoxia, religioni adversa*). « On vit paraître en l'air, continue-t-il, des bataillons qui, s'entrechoquant, faisaient briller leurs armes lumineuses » (*visæ per cœlum concurrere acies, rutilentia arma. — Hist.*, lib. V, ch. 13). De son côté, Josèphe ajoute que ce fut vers le coucher du soleil, le 22 du mois de mai, qu'on aperçut les armées célestes qui, traversant les nuées avec leurs charriots, semblaient se répandre autour des villes comme pour les assiéger.

Mentionnons, pour la forme, les traductions dans lesquelles la racine שָׁמֵם (être dévasté) a été prise dans le sens de « être saisi d'étonnement, être stupéfait ». C'est d'après cette indication que Pagnino traduit ainsi : *et super alam* (extensionem) *abominationum stupefaciens* ; et qu'Arias remplace ce dernier mot par *admirari faciet*. Ces deux traducteurs ont aussi traduit le membre de phrase suivante de cette façon : *et usque ad consummationem et decisam* (decisionem) effundet *super obstupescentem*. Il suivrait de là que la destruction se répandrait sur le peuple juif étonné ou provoquerait l'étonnement des païens. Kimchi donne ce même sens à notre texte : *De expansione abominationum obstupescet* homo. Ce rabbin voudrait trouver là la signification que voici : la désolation du peuple juif sera si grande et si généralement répandue, que tout le monde en sera étonné. Mais il transforme le texte : il ne le traduit ni grammaticalement, ni selon le lexique, ni selon le contexte. L'idée d'étonnement donnée à *šamēm* n'est que secondaire et elle ne s'y trouve exprimée, comme le remarque très bien Buxtorf, que lorsque ce verbe se rapporte à l'âme : שָׁמֵם, *desolari, vastari ; obtupescere* cùm ad animum refertur. Nam stupor animi est ejus quædam *desolatio*. Le contexte ne dit rien de l'étonnement, il est tout à la « destruction ». D'ailleurs, Kimchi se contente d'une métaphore incomplète en prenant *kanaf* (aile) pour une « étendue » ou « expansion », et il ajoute le sujet « homme ». Ces traducteurs n'avaient aucun motif d'abandonner l'interprétation traditionnelle de dévastation ou de désolation que le contexte et les anciennes traductions donnent ici à ce mot.

[f] *Et jusqu'à* (la fin) *destruction bien arrêtée se répandra sur dévasté.* La difficulté qu'ont éprouvée les interprètes pour traduire ce passage d'après le texte hébreu actuel suffirait pour faire douter de la correction de ce membre de phrase. Nous verrons plus loin que nous sommes autorisés à y restituer le mot *qēṣ* (fin). Les mots qui constituent cette proposition ont été déjà expliqués. *Ve-ḥad* signifie « jusque, jusqu'à ce que, pendant, durant. » Le subst. *kalah* se traduit par « extermination, anéantissement, destruction, et *neḥĕraṣah*, participe *niphal*, de חָרַץ (couper, trancher, décider) a le sens de « décidée, décrétée. » La réunion de ces deux termes כָּלָה וְנֶחֱרָצָה a le sens de « perte résolue par un décret irrévocable. » Le *vav* a le sens de *quidem*, et même; ou : savoir). Dans Isaïe, cette expression signifie « ce qui est complètement et irrévocablement arrêté, l'inflexible décret de la destruction » (X, 22, 23 ; XXVIII, 22 ; cfr. Jérém., IV, 28 ; V, 10, etc). Le verbe *tiṭṭak*, troisième personne fémin. sing. fut. *niphal*, de נָתַךְ (*effudit se*) signifie « se répandra, coulera, fondra. » Quant au mot *šomēm*, dont nous avons déjà fait une étude spéciale (p. 809), il ne peut signifier que « dévasté, désolé. » Nous reviendrons, du reste, sur ce sujet en examinant les traductions rationalistes.

Le sens de cette phrase, dont les termes sont très clairs, dépend du sujet de *tiṭṭak*. Quelques interprètes (Hævernick) regardent ce verbe comme impersonnel. Mais on répond qu'il n'est jamais employé de la sorte et qu'il peut d'autant moins être interprété de cette façon que, au verset 11 de ce même chapitre, il est précédé d'un sujet déterminé. D'autres critiques suppléent un sujet de leur choix. Bertholdt sous-entend le mot « colère. » On peut, en effet, supposer qu'il s'agit de « la colère du Seigneur » (cfr. II, Paralip., XII, 7) : « ma fureur ne se répandra pas sur Jérusalem par les armes de Sésac »); et l'on traduit ainsi : « la colère du Seigneur se répandra sur ce lieu désolé jusqu'à son entière ruine. » Cette malédiction du Seigneur est, il est vrai, mentionnée au verset 11. Mais cette expression est trop éloignée pour qu'on puisse la regarder comme le sujet d'un membre de phrase du verset 27.

La Vulgate a pris pour sujet le mot *desolatio* : *Et usque ad consummationem et finem perseverabit desolatio* (et la dévastation durera jusqu'à la fin et jusqu'à la consommation). L'auteur a sans doute compris que, d'après le texte, la dévastation durerait autant que le monde. Mais le mot *desolatio*, qui devient ainsi le sujet de la phrase, n'est pas dans l'hébreu. On y trouve

le mot *šomēm* qui est régime et qui doit se traduire par *vastatum*. Le traducteur a omis de traduire la préposition *ḥal* (sur). Le verbe *perseverabit* traduit le verbe στάσει de la version de Symmaque.

C'est avec juste raison, du reste, que Hengstenberg, Maurer et d'autres prennent justement pour sujet, *kalah venĕḥĕrazah* (la destruction, la déterminée). Mais ils ne justifient pas très bien le *ve-ḥad* (וְעַד) « jusqu'à ce que. » On obtiendrait ce sens : jusqu'à ce que (ce qui est) complet et déterminé fondra sur (ce qui est) dévasté. » D'autres interprètes suppléent le relatif « qui » : « jusqu'à la consommation, et celle-là déterminée *qui* pleuvra sur le dévasté. » Hitzig regarde *kalah* ou *nĕḥĕrazah* comme le sujet, mais il supplée un sujet de son cru : « elle (*Sie*), » ainsi qu'il suit : « jusqu'à l'extermination... elle se répandra... » (*bis zu Vertilgung und Verhängniss, d. i. bis zur verhängten oder beschlossenen Vertilgung wird sie sich ergiessen u. s. w.*). Lengerke semble prendre pour sujet « le dévastateur » qui vient d'être mentionné dans le membre de phrase qui précède ; et nous voyons ainsi — ce qui est assez bizarre et tout à fait en contradiction avec le roman de Lengerke relatif à Antiochus qui serait visé ici — le dévastateur se répandre sur le dévastateur, c'est-à-dire sur lui-même : *und über (die) Greuelzinne (kommt der) Verwüster : und (zwar) bis zur Vollendung und (bis) der Beschluss sich ergiessen wird über (den) Verwüster*. Sans doute, le dévastateur contribuera à faire pleuvoir un déluge de maux sur Jérusalem ; mais il n'est pas mentionné ici. Stuart introduit dans le texte un sujet qui n'y est pas, en transformant le verbe en substantif : « Mais jusqu'à la destruction, même celle qui est décrétée, sera là une effusion sur celui qui est pour être détruit » (*but unto destruction, even that which is decreed, shall there be an outpouring upon him who is to be destroyed*). Dans son Commentaire, il donne ces deux variantes : « il sera répandu » (*it shall be poured*) et : « même décrétée (destruction) sera répandue » (*even decreed* (destruction) *shall be poured*). Il trouve que l'accent *Zakeph Qaton* indique le premier sens et qu'ainsi, si l'on s'en rapporte aux acccents, le verbe est *impersonnel*, ou du moins une espèce de *constructio prægnans*, qui emploie *kalah* comme son nominatif ou qui suppose sous-entendu le mot colère, indignation, malédiction. Il déclare du reste que, si l'on ne suit pas les accents et si l'on prend *nĕḥĕrazah* pour un nom participial et comme le nominatif de *tittak*, tout devient facile et clair (*all is easy and obvions*).

Un remaniement du texte proposé par Wieseler ne résout pas le problème grammatical et n'aboutit qu'à embrouiller le texte en introduisant ce qui ne s'y trouve pas. Ce critique ne traduit pas le *vav* placé devant *nĕḥĕrażah*, et il se contente de dire qu'il exprime la conclusion (drückt den Nachsatzt aus). Wieseler prend d'ailleurs pour sujet « la demi-semaine » mentionnée précédemment ; il fait de *kalah* un verbe ; et il traduit de cette sorte : « Jusqu'à ce qu'elle (la demi-semaine) sera complète (und bis sie vollendet sein wird), le décrété dégouttera sur le dévasté (wird Beschlossenes herabtriefen über den Werwüsteten — *Die 70 Wochen*, etc., p. 42). Mais Wieseler ne donne aucune raison qui justifie d'une manière quelconque l'introduction de ce sujet dans la dernière partie du verset et la transformation de *kalah* en verbe. Kuenen a préféré — ce qui est plus raisonnable — répéter le sujet *kalah* : « Jusqu'à la désolation déterminée, elle (c'est-à-dire la désolation) se répandra sur ce qui est terrible. » Il fait suivre cette traduction de la remarque suivante : « Le non-sens qu'offre ce dernier verset provient probablement d'une erreur de copiste » (p. 544). Au lieu de « ce qui est terrible » ou plutôt « ce qui est dévasté, » le critique voudrait « le dévastateur. » Mais nous n'avons pas à nous préoccuper d'un non-sens qui n'existe pas. Il est, en effet, fâcheux, pour les rationalistes, que l'on ne voie pas poindre dans ce verset la tête d'Antiochus. Mais une faute de copiste à ce sujet n'a jamais été motivée.

Il en est tout autrement du régime de *vehad* (jusqu'à) qui peut fort bien avoir été omis. En ajoutant *qēż* (fin), la phrase marche toute seule : « Et jusqu'à (la fin), la destruction, etc » Cette correction nous est suggérée par la version de Théodotion où se trouve répété deux fois le mot συντελεία (achèvement, accomplissement), avec une indication de temps : « Et jusqu'à la consommation du temps, consommation sera donnée sur la dévastation (καὶ ἕως τῆς συντελείας καιροῦ συντέλεια δοθήσεται ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν). Ce traducteur et l'auteur de la version des Septante a lu sans doute נִתַּן (donner) au lieu de נִתַּךְ (se répandre). Mais la double expression « d'achèvement » ou de « fin » nous paraît indiquer l'omission dans le texte du mot équivalent *qēż* (fin, calamité, ruine). La répétition de la même idée (jusqu'à la fin, la fin...) a pu fort bien amener dans l'esprit de quelques copistes la confusion des deux expressions qui s'y rattachent et l'oubli ou la négligence de l'une d'elles.

En prenant, d'un autre côté, *kalah* (consommation, destruc-

tion) comme sujet du verbe *tiṭṭak*, on pourrait très licitement prendre *had* (perpétuité, éternité, à jamais) dans le sens de « éternellement, toujours, » et traduire ainsi tout le passage : *et in æternum consumptio, et quidem statuta* (a Deo) *stillabit super desolatum*. A jamais la destruction, savoir : décrétée, se répandra sur le dévasté : à jamais Jérusalem cessera d'être la ville spécialement consacrée à Dieu.

Malgré les divergences, au point de vue grammatical, de ces explications, il n'en est pas moins certain que le texte, pris dans son ensemble, est très clair. Tous les critiques reconnaissent qu'il s'agit d'une destruction décidée, décrétée, qui se répandra sur un objet. Il n'y a pas de doute que, d'après le texte, cette destruction ait Jérusalem et le temple en vue. Mais les rationalistes qui veulent ramener cette prophétie à Antiochus se sont évertués à changer un participe passif en un participe actif. Nous avons déjà vu que Lengerke traduit *šomēm* par « dévastateur » (Verwüster). Il en est de même de De Wette et du grand nombre des rationalistes. A leur suite, Cahen nous donne la traduction que voici : « Jusqu'à ce que la consommation et le châtiment se répande sur le dévastateur. » Reuss rend ainsi ce même passage : « Et cela jusqu'à ce que l'extermination décrétée fonde sur l'auteur de l'abomination. » Puis, il ajoute : « Par le dernier mot, il est positif que le prophète a voulu varier le terme et nommer le roi lui-même comme *auteur de l'abomination*, mais la langue française ne nous offre pas d'expression correspondante plus simple. » La langue française est cependant assez riche pour pouvoir traduire le mot allemand *Verwüster* que Reuss doit avoir en vue. Il n'est pas nécessaire de fabriquer le nom d' « abominateur ; » et ceux de profanateur, de sacrilège auraient suffi pour désigner « l'auteur de l'abomination. » Mais il s'agit ici d'un verbe qui a le sens d' « être dévasté. » Il est inutile d'y chercher un autre sens. D'un autre côté, ce que Reuss affirme comme *positif* ne l'est pas du tout : la *supposition* qu'il s'agit ici du roi Antiochus est non seulement gratuite, mais, de plus, en contradiction avec la teneur de la prophétie.

Pour trouver le sens de « dévastateur » au mot *šomēm* (dévasté), qui est le dernier mot de l'Oracle, on est, en effet, obligé de changer le texte. Nous avons déjà réfuté la confusion que les rationalistes veulent établir entre ce participe actif et ce participe passif (voy. p. 809 et ss.). Le verbe *šamēm* signifie « être dévasté » Tous les critiques s'accordent à donner au par-

ticipe *piel mesomēm* le sens actif faisant dévasté, faisant désolé (dévastateur, désolateur). Ils sont obligés de reconnaître que le participe *kal* de ce verbe signifie nécessairement « dévasté » (étant dévasté). Mais voulant, malgré tout, trouver ici une mention de la mort d'Antiochus, les criticistes ont décidé que *šomēm* était tenu de se prendre dans le sens de « dévastateur ; » il faut, d'après l'exégèse imaginaire qu'ils font du livre de Daniel, que, au ch. IX, 27, « la consommation se répande sur le dévasteur, » afin qu'on puisse lire, entre les mots de cette ligne, que le roi de Syrie finira par succomber sous le poids du courroux divin. Mais lorsqu'on leur demande une raison, pour si petite qu'elle soit, qui leur permette de transformer un participe passif en participe actif, ils n'ont pu motiver leur fantaisie que par le désir qu'ils ont qu'il en soit ainsi. Rosenmüller, par exemple, reconnaît très justement que *mešomēm* signifie « dévastateur : » *mešomēm* est participium formæ *pael* verbi שָׁמֵם *vastatum esse*, denotat que *vastatorem* (p. 310). Puis (p. 312), pour établir que *šomēm* signifie aussi *vastator*, il se contente de dire : que « *šomēm* (Lament., I, 13, 16 ; III, 21) signifie, en effet, « dévasté » (desolatum). Mais que Daniel l'emploie comme un participe actif aux ch. VIII, 13 et XII, 11 : Nostro vero ut participium activum usurpatur supra VIII, 13, et intra XII, 31. A la page 841, nous avons fait voir d'une façon irrécusable que cette assertion est complètement fausse. Il a été aussi facile de constater (p. 810) que Gesenius et Lengerke (voy. p. 812) ont tout aussi vainement essayé de rabibocher cet argument infirme. Comme nous l'avons vu aussi, Stuart n'a pas mieux réussi à transformer *vastatus* en *vastandus*. Il a très bien compris que la forme participiale intransitive *šomēm* a toujours un sens passif; mais il en a conclu arbitrairement que « dès lors ce participe signifie *delendus*, *vastandus*, un qui sera ou qui devra être dévasté » (it as always a passive sense, and therefore means *delendus, vastandus*, one who is or ought to be destroyed). Ce commentateur s'arrange ainsi pour reprendre, par une voie détournée, ce que la grammaire le contraint d'abandonner : il refond le texte et y mêle un sujet qui ne s'y trouve. Il traduit *ḥal šomēm* par « *sur celui qui est pour être fait desolé* » (upon him who is to be made desolate). Le lecteur a suffisamment remarqué déjà que cette conclusion ne repose sur rien. Le participe *šomēm* est un participe passif, et, dès lors, il signifie « dévasté, » qui aura été dévasté. D'ailleurs, sur quoi se fonde Stuart pour introduire, dans ce passage, l'expression « celui qui? » pourquoi ne met-il pas « ce qui? » Pourquoi,

en un mot, n'adopte-t-il le masculin *vastandus* aulieu du neutre *vastandum?* Il n'y a dans tout cela qu'une exégèse de fantaisie. Ces critiques se conduisent comme de mauvais joueurs qui ne peuvent gagner qu'en trichant.

Nous reconnaissons, du reste, qu'il y a ici une paronomasie familière aux Hébreux : le *dévastateur* et le *dévasté*. Mais l'imagination de Stuart dépasse le but et il passe subitement à cette interprétation qu'il ne cherche même pas à motiver d'une façon quelconque : le *dévastateur* doit être ou sera *dévasté* (*the desolator, waster* shall be *wasted*). Ce *who shall be wasted* (*celui qui* doit être ou sera dévasté), ce dévastateur dévasté, en un mot arrive là comme des cheveux dans un potage. Le texte indique très bien que le *dévastateur* fera pleuvoir la destruction sur le *dévasté*. Mais l'interprétation d'après la quelle le *dévastateur* répandra des maux sur sa propre personne et deviendra ainsi le *dévasté*, n'est pas justifiée par le texte : il faut laisser cette confusion dans l'imagination des rationalistes.

Mešomēm et *šomēm* forment donc une antithèse dans laquelle le premier participe indique l'agent et le second vise le patient ou l'objet de l'action. Le texte mentionne le dévastateur et le dévasté, et il n'y a pas la moindre indication qui permette de les confondre l'un avec l'autre. Les criticistes n'ont pas le droit d'interpréter le mot *šomēm* dans un sens différent que celui qu'il présente partout à l'esprit : un participe passé n'est pas un participe présent. Si l'auteur avait voulu nous apprendre que le dévastateur serait lui-même dévasté, il n'avait qu'à répéter le mot *mešômēm*. Reuss nous a dit plus haut que l'auteur ne l'a pas fait afin de « varier le terme. » C'est là une jolie façon d'interpréter la pensée d'un écrivain et un procédé fort commode : il suffit de supposer qu'il n'a pas tenu compte du sens d'une expression dont l'importance ne pouvait manquer de paraître grande à ses yeux. D'ailleurs, même en admettant que l'Oracle aurait voulu varier le terme, on comprend aisément qu'il n'aurait pas trouvé beaucoup de difficulté à dire que le destructeur serait détruit. Ainsi, Osée (X, 15) a trouvé l'expression *nidmoh nidmah mēlēk* (de *damah, niphal*, être détruit, exterminé), pour dire : « le roi d'Israël sera exterminé » ; et il a pu s'en servir d'autant mieux que ce verbe se dit des personnes, des peuples et des villes. Pour le même motif, l'Ange aurait pu recourir au verbe *šadad* (pesumdedit, perdidit, vastavit), et une combinaison avec *šadûd* (trucidatus) se serait présentée facilement à l'esprit de l'auteur, s'il avait voulu exprimer la pensée que lui sug-

gèrent — un peu trop tardivement — les critiques rationalistes. S'il avait voulu viser Antiochus et le mentionner ici d'une façon quelconque, l'Ange aurait été d'autant plus porté à remplacer *šomēm* par un autre mot, que pour indiquer la mort d'un homme, d'un tyran, on ne dit pas qu'il sera « dévasté. »

On n'a pas assez remarqué, d'ailleurs, que l'Ange confirme et complète au verset 27 ce qu'il a dit au verset précédent. Il y a un parallélisme très régulier entre ces deux versets. Chacun d'eux est partagé en deux membres de phrases, dont l'un regarde la mort du Messie, la confirmation de la nouvelle alliance ; et l'autre la destruction de la ville et du sanctuaire, ou, en d'autres termes, le châtiment qui sera réservé au peuple qui aura rejeté le Messie. Au verset 26, il est parlé des « décrets des (lieux) dévastés » ; et au verset 27, de « la destruction décrétée » qui se déverse sur « le dévasté » ; au verset 26, il est question d'une inondation, d'un déluge de maux qui se répandra sur Jérusalem ; et au verset 27, l'invasion est encore présentée comme une pluie ou une grêle qui fond sur le dévasté. Remarquons aussi que, au verset 26, il s'agit de la destruction de Jérusalem et du Temple, et que, par suite, en tenant compte du contexte et de l'analogie des faits, c'est encore cette ville et son sanctuaire qui sont l'objet de la destruction prédite au verset 27. Dans les deux passages, on constate le déchaînement d'une guerre formidable, dont nous lisons, avec une sorte d'effroi, l'éventualité, et qui devait, comme l'explosion soudaine d'un grand orage, envahir la Judée et amener « la destruction décrétée », la destruction « complète » de Jérusalem et de son Temple.

C'est ce qu'ont compris les Septante, Théodotion et la Vulgate, lorsque, constatant dans *šomēm* un sens passif (cfr. Symmaque : ἐπὶ τὸ ἠρημωμένον, sur le dévasté), ils ont traduit, au ch. VIII, 23, et IX, 26, ce participe par ἐρήμωσις, *vastatio vastitas*. En employant l'abstrait pour le concret, ces traducteurs expriment très bien le sens passif de ce participe, l'état de dévastation, de *vastatio*, de lieu dévasté. Peut-être même ont-ils voulu mieux indiquer le sens passif et marquer qu'il s'agit très expressément d'une chose dévastée. Il est vrai que, en traduisant aussi *mešomēm* par l'abstrait (ἐρήμωσις, vastatio), au verset 27, ils n'ont pas tenu suffisamment compte du sens actif de ce participe. Mais on peut dire aussi que, dans l'expression βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως (abominatio desolationis), la dévastation est représentée comme venant en personne détruire Jérusalem et son temple.

Nous ne sommes donc pas surpris de constater que des criti-

ques, tout aussi anti-messianiques que les Lengerke, les Kuenen et les autres sus-mentionnés, ont néanmoins tenu à ne pas se compromettre ainsi, au point de vue grammatical, et se sont vus forcés de repousser cette transformation du participe passif en participe actif. Déjà Marsham (p. 572) avait traduit ainsi ce passage : *Donec consummatio decisa effundat super desolatum.* Wieseler ne se contente pas de le traduire de telle sorte que « le décidé tombe goutte à goutte sur le dévasté (herabträufen über den Verwüsteten); il déclare de plus que « *šomēm* n'a jamais signifié dévastateur ; car *šomēm* est un verbe intransitif, et que dévastateur se dit *mešomēm*, qui est pris dans ce sens peu auparavant » (Kaum braucht wohl bemerkt zu werden, dass dieses nie und nimmer Verwüster heissen kann ; denn שָׁמֵם ist ein *Verb. intrans.* und Verwüster *heisst* מְשֹׁמֵם, *das in diesen Sinne noch kurz vorhergeht.* שׁוֹמֵם kann nur « verwüstet » heissen (p. 43). Il est vrai que ce critique prétend que le « dévasté » dont il s'agit ici, est le « dévastateur » lui-même, et qu'il suit du texte que, à la fin de la demi-semaine, Antiochus sera frappé par la main divine. Seulement Wieseler oublie de dire sur quelle indication du texte il s'appuie pour établir que le dévastateur sera le dévasté. Ces deux participes sont certainement en opposition ; et si l'auteur avait voulu dire que la destruction se répandrait sur le devastateur, il aurait dû répéter *mešomēm*, en le faisant précéder de l'article.

Un autre critique, Hitzig, a parlé d'une façon plus correcte, lorsqu'il a déclaré que *šomēm* désignait un lieu désert, dévasté. Prenant le verbe *šamēm* dans le sens d'être raide, immobile (*starren*), il trouve que, par suite, ce verbe se dit « d'un lieu (*von einem Orte*) où ne s'agite aucun être vivant » et signifie « être désert, être dévasté » (*öde, verödet sein*). Il remarque aussi que, d'après la tradition exégétique, ce mot est un « nom de chose » (*ein sachliches Subst.*) et signifie un objet qui rend immobile, un objet d'horreur (*Gegenstand des Starrens, des Entsetzens*). C'est, d'ailleurs, en restant dans le sens du texte qu'il trouve que ce mot a été très bien rendu par ἐρήμωσις. Mais il cesse bien vite de laisser la réalité se refléter dans son esprit : il croit voir dans le texte le petit autel qu'Antiochus fit construire sur l'autel du Très-Haut, et il conclut de cette rêverie qu'il s'agit de cet autel et de tout le culte païen qui, pour un israélite fidèle, était un objet d'horreur. C'est aussi, sans doute, ce que Kuenen imaginait lorsqu'il a traduit *ḥal šomēm* par « sur ce qui est terrible ». Mais ces critiques n'ont exprimé là que les modifications internes de

leur imaginative. Ils n'ont jamais donné même un semblant de preuve qui permette de croire à une allusion quelconque de la prophétie du ch. IX à Antiochus Epiphane. Il n'est pas vrai que le *Nagid-Habbo'* soit le roi de Syrie : il est faux qu'il soit désigné par le mot *mešomēm*, et que *šomēm* désigne le petit autel qui profana, du temps des Machabées, le Temple de Jéhovah. Le texte nous a montré qu'il s'agit de toute autre chose ; et la chronologie indiquée par l'Oracle va nous faire voir qu'il ne s'arrête pas à Antiochus, et que le dévastateur dont il parle ne se confond pas avec ce misérable. Il est certain qu'il s'agit des Romains : les évènements prédits et la tradition juive le prouvent surabondamment.

Démonstration de l'accomplissement de la prophétie des LXX semaines, au double point de vue de la chronologie et de l'histoire. — Après avoir fixé le sens de cette prophétie, de manière à la mettre dans tout son jour, il nous reste à retrouver les dates qu'elle contient et à la contempler dans son développement et dans son ensemble. Le Saint-Esprit y déclare que « depuis une parole pour rebâtir Jérusalem jusqu'au moment où le Messie expiera les péchés du monde, il y aurait une période de quatre cent quatre-vingt dix ans. » Il s'agit donc d'ouvrir le livre de l'histoire. En obéissant aux prescriptions du texte et aux injonctions de l'arithmétique, nous constaterons que les soixante-dix semaines doivent se compter à partir de la commission d'Esdras, c'est-à-dire quatre cent cinquante-sept ans avant l'ère chrétienne, et qu'elles aboutissent à l'an trente-trois de cette même ère, époque où le Christ devait être retranché, à la fin de la soixante-dixième semaine ($457 + 33 = 490$). Mais l'Ange ne s'est pas contenté de fixer la durée de la période qu'il annonçait en termes on ne peut plus explicites, il en a fixé aussi le point de départ et le point d'arrivée : le point de départ, les soixante-dix semaines, divisées en sept, soixante-deux et une semaines, les temps d'accomplissements, toutes les dates de la prophétie, en un mot, sont précises, et les évènements ont parfaitement vérifié la Parole inspirée. Nous allons le montrer en établissant les trois points suivants : 1° le point de départ des soixante-dix semaines ou l'époque de « la sortie de la parole » ; 2° les deux points d'accomplissement des sept et des soixante-deux semaines, et en particulier le plus important et le plus grand, la fin des soixante-neuf semaines fixée par l'expression *ḥad Mašiaḥ* (jusqu'au Messie) ; 3° la manifestation du Messie dans la soixante-dixième semaine et sa mort à la fin de la semaine.

Le point de départ des soixante-dix semaines et les édits des rois de Perse. — A l'époque où Daniel reçut l'Oracle relatif à ces soixante-dix semaines, les Juifs étaient déportés et internés dans la Chaldée. La permission de rebâtir Jérusalem n'étant pas donnée comme provenant d'une intervention divine, analogue à la sortie d'Egypte du temps de Moïse, devait provenir d'un édit, d'une parole du souverain qui serait sur le trône babylonien au moment fixé dans les décrets de Dieu. Or, il n'y a eu aucun édit de ce genre sous le règne des rois chaldéens. Il faut en venir à Cyrus et aux rois de Perse, ses successeurs ; et voir s'ils ont donné une autorisation de rebâtir Jérusalem, et si le décret relatif à cette reconstruction offre une base solide au calcul de la prophétie des soixante-dix semaines.

Quatre édits des rois de Perse. — Constatons, d'abord, que quatre édits ont été publiés en faveur des Juifs par les rois de Perse : celui de Cyrus, celui de Darius, fils d'Histaspe, celui d'Artaxerxès-Longuemain dans la septième année de son règne, et enfin celui de ce même prince, treize ans après, en la vingtième année de son règne. Or, il est certain que les édits de Cyrus et de Darius l'Hystaspide ne permirent aux Juifs que le rétablissement du temple. D'un autre côté, il faut reconnaître que le premier édit d'Artaxerxès ne se renfermait pas dans ces limites, et qu'il donna à Esdras des pleins pouvoirs qui impliquaient la reconstitution de Jérusalem, à laquelle Néhémie fut autorisé, treize ans après, à apporter un concours des plus efficaces.

Importance de la reconstitution de Jérusalem, difficultés que devait présenter l'obtention d'un décret permettant de la relever de ses ruines, motif sérieux du choix de ce point de départ. — Les soixante-dix semaines commencent à un événement dont l'Ange signale l'importance : le rétablissement de la cité et, par suite, le relèvement de la nation juive est promis. L'accomplissement de cette promesse devait paraître presque impossible. Comment espérer qu'il se trouverait un souverain qui permettrait de laisser former une Judée, un Etat qui pourrait devenir indépendant et libre ? L'autorisation de rebâtir la ville était, en effet, ce qu'il y avait de plus difficile à obtenir. Et, cependant, les Juifs étaient les gardiens de la grande espérance, et Jérusalem était destinée à être le flambeau du monde. L'Ange indique donc l'époque du relèvement de cette ville comme la plus importante pour la nationalité juive.

Mauvaise réputation des Juifs regardés comme des gens

intraitables et prompts à la révolte. — Les Juifs de cette époque avaient les qualités de leur race. Leur opiniâtreté persévérante était bien connue; et il n'était pas difficile de comprendre qu'ils étaient dangereux au point de vue politique : ils pouvaient redevenir ou tenter de redevenir un royaume puissant. L'histoire des précédents se serait élevée contre ceux qui auraient demandé la restauration de la capitale juive. Les princes perses n'ignoraient pas, en effet, que les Assyriens de Ninive et les Chaldéens de Babylone avaient dû transporter les habitants des deux royaumes palestiniens sur les bords du Tigre et l'Euphrate. Les dix tribus avaient été rejetées en Médie, en Perse et dans tout l'Orient. Cyrus et ses successeurs ne pouvaient pas ignorer que les Juifs avaient opposé une résistance énergique aux entreprises de Nabuchodonosor et que ce peuple était réputé comme ayant été séditieux de tout temps. Au besoin, les ennemis de ce peuple n'auraient pas manqué de le rappeler aux nouveaux maîtres de l'Asie. C'est, en effet, ce qui fut fait à propos de la simple reconstruction du temple autorisée par Cyrus. Les haines nationales et religieuses des peuplades chananéennes se réveillèrent. Les Samaritains ou Cuthéens excitèrent contre les enfants d'Israël l'animosité des Syriens et de leurs gouverneurs. Ils les dénoncèrent à Cambyse, disant que le temple, tel qu'on le bâtissait, était bien moins une maison de prières qu'une forteresse, et qu'on profitait de sa reconstruction pour relever en même temps les murailles de Jérusalem, de façon à en faire une véritable place de guerre. Alarmé de ces récits, Cambyse donna ordre d'arrêter les travaux. Ils furent, en effet, interrompus à la suite d'une lettre de Réum, Beeltéem et Samsaï, auxquels le roi de Perse adressa la réponse suivante : « J'ai commandé que l'on consultât les histoires : on l'a fait; et il s'est trouvé que cette ville, depuis plusieurs siècles, s'est révoltée contre les rois, et qu'il s'y est excité des séditions et des troubles. Car il y a eu, dans Jérusalem, des rois très vaillants, qui ont été maîtres de tous les pays qui sont au delà du fleuve (Euphrate); et ils recevaient d'eux des tributs, des tailles et des impôts. Voici donc ce que j'ai ordonné sur ce que vous proposez : Empêchez ces gens-là de rebâtir cette ville, jusqu'à nouvel ordre, de ma part. Prenez garde de faire exécuter cet ordre, de peur que ce mal ne croisse peu à peu, dans l'intérêt des rois... Alors, l'ouvrage de la maison du Seigneur fut interrompu à Jérusalem » (Esdras, IV, 19-24). Le roi de Perse avait donc parfaitement compris le danger que leur signalaient, en

ces termes, les mêmes ennemis des Juifs : « Si cette cité achève la construction de ses murs, elle pourra vous fermer les chemins de la Phénicie et de la Basse-Syrie ; car c'est une ville rebelle qui ne supporte pas aisément l'autorité des rois étrangers et où l'on est toujours plus disposé à commander qu'à obéir » (Esdr., IV, 16 ; *Ant. jud.*, lib. XI, cap. 2).

Les vœux des Juifs rencontraient donc tout naturellement un obstacle insurmontable dans les intérêts d'une nation plus forte et peu disposée a laisser reconstituer une cité qui pouvait devenir facilement un foyer de révolte contre l'empire. On pouvait intéresser les rois de Perse à la reconstruction d'un temple. Mais, pour les porter à restaurer une ville qui s'était faite une réputation détestable, il fallait, sinon un miracle, du moins une habileté extraordinaire, et ceux qui ont accompli ce prodige paraissent avoir eu raison de l'impossible.

Cependant, la reconstruction de Jérusalem était nécessaire, dans les desseins de Dieu, pour accomplir la tâche intellectuelle et morale du messianisme. L'œuvre du rétablissement du culte judaïque et de la restauration nationale du peuple élu, impliquait la restauration matérielle de Jérusalem. La conversion des païens au culte du vrai Dieu et la transformation du monde se rattachaient à l'existence du peuple messianique. Aussi, avons-nous déjà constaté que l'avenir d'Israël était une des grandes préoccupations de Daniel, et que son attention se portait surtout sur le relèvement de la ville sainte (IX, 16). Pour le même motif, c'est la reconstruction de cette ville que la révélation de l'ange Gabriel a en vue (*ib.*, 24, 25).

Le décret de Cyrus donne aux Juifs la délivrance de la Captivité, autorise la reconstruction du temple de Jérusalem, mais il ne permet pas le rétablissement de cette ville. — Voici comment le livre d'Esdras s'exprime au sujet de ce fait historique : « La première année de Cyrus, roi de Perse, afin que s'accomplit la parole de Jéhovah, prononcée par la bouche de Jérémie, Jéhovah a excité l'esprit de Cyrus, roi de Perse, qui fit publier dans tout son royaume cet édit, même par écrit. Ainsi, dit Cyrus, roi de Perse : Jéhovah, Dieu du ciel, m'a donné tous les royaumes de la terre, et m'a commandé de lui bâtir un Temple à Jérusalem, qui est en Judée. Qui d'entre vous est de son peuple ? Que son Dieu soit avec lui, et qu'il aille à Jérusalem, qui est en Judée, et qu'il rebâtisse la maison de Jéhovah, Dieu d'Israël, c'est lui qui est le Dieu qui (est) à Jérusalem ; et que tous les autres, en quelque lieu qu'ils habitent,

les aident, soit de leur argent, soit de leur or, soit de tous leurs autres biens et de leurs bestiaux, outre ce qu'ils offriront volontairement au temple de Dieu qui (est) à Jérusalem » (I Esdr. I, 1-4; cfr. II, Paral. XXXVI, 23). Entrant dans les vues de ceux qui s'engagèrent, avec Zorobabel, à rétablir le Temple, Cyrus leur fit restituer les vases sacrés qui avaient été apportés à Babylone par Nabuchodonosor (I Esdr. I, 7).

Ainsi, d'après ce décret, les Juifs eurent la liberté de retourner dans la Judée. Ils cessèrent d'être internés dans des quartiers spéciaux : la relégation du peuple juif en Mésopotamie, imposée et maintenue par les rois chaldéens, prenait fin, après avoir duré soixante-dix ans.

Le roi Cyrus permet ensuite de rebâtir le Temple. Aussi voyons-nous que les exilés qui vinrent en Judée, sous la conduite de Zorobabel, ne s'occupèrent que de la reconstitution de ce sanctuaire Il ne s'agissait pas de reconstituer alors la nationalité juive : tout leur manquait pour tenter une restauration politique. Il est évident que les termes même de l'édit de Cyrus, qui avait délivré les captifs, ne leur accordait que la permission de rebâtir, sur la montagne de Sion, le temple de l'Eternel.

Adorateur de tous les dieux de son empire, Cyrus n'eut aucune difficulté à permettre de rebâtir à Jérusalem un temple au Dieu du ciel. — D'après ses principes polythéistes, et inspiré d'ailleurs par le Dieu d'Israël, Cyrus ne put qu'applaudir à la reconstruction du Temple de Jéhovah. Ce temple était le symbole de la foi et de la nationalité juive; et les fils de Juda n'avaient pas manqué de faire savoir au roi de Perse que les sacrifices et les cérémonies de leur religion ne pouvaient se faire que dans le Temple de Jérusalem. La permission de reconstruire ce temple rentrait, d'ailleurs, parfaitement dans le nouvel ordre de politique générale adopté par le conquérant de l'empire chaldéen. Ce prince, dont on avait fait un monothéiste, un zoroastrien, est un polythéiste qui veut se faire bien venir de tous les dieux adorés dans ses Etats. Dans le cylindre de ce roi, découvert dans les ruines de Babylone, en 1879, Cyrus se déclare adorateur de Bel, de Nabû et de Marduk (*Journal of the royal Asiatic Society*, p. 89). Cette même inscription nous apprend dans les lignes suivantes que ce roi délivra les dieux captifs à Babylone : « Les dieux qui habitaient dans ces villes (Agadé, etc.), à leur place je rétablis et je leur assignai leur siège permanent; je rassemblai tout le peuple et je restaurai leur assemblée. Et les dieux de Sumir et d'Accad, d'après le

commandement de Mérodach le grand Seigneur, je rétablis dans leurs sanctuaires. » (p. 88). Ces paroles s'accordent très bien avec ce que la Bible nous apprend de la permission accordée aux juifs de rebâtir leur temple et de la restitution qui leur fut faite des vases consacrés au culte de Jéhovah. Ne pouvant remettre aux Juifs des statues de leur Dieu, des idoles, il leur restitua les vases sacrés qui représentaient l'emprisonnement ou l'assujétissement de ce Dieu (cfr. ch. XI, 8) (1). Les juifs obtinrent donc ainsi de Cyrus l'autorisation de rebâtir leur Temple.

On a pensé toutefois, justement, que ce prince avait ainsi voulu reconnaître et récompenser quelques services que des individus de cette nation lui avaient rendus pendant sa campagne contre Babylone. La tradition juive dit que Daniel contribua à cette décision royale. Il peut se faire, en effet, que le conquérant ait eu connaissance, par le moyen de Daniel, des prophéties qui avaient annoncé qu'il serait le libérateur d'Israël. A cette époque Daniel se trouva à la cour ; il avait été en trop grand crédit sous quelques rois chaldéens, et sa réputation de prophète et de ministre de Nabuchodonosor et de Darius le Mède lui don-

(1) La politique inaugurée à ce sujet par Cyrus fut généralement suivie par les rois achéménides. Ainsi, dans une lettre de Darius, fils d'Hystaspe, tout récemment découverte, en 1886, près de la route de Tralles à Magnésie, ce roi reproche à un satrape d'avoir employé à des travaux profanes les jardiniers sacrés du Temple d'Apollon. Cette curieuse inscription, qui est aujourd'hui au Louvre, est traduite en ces termes dans le *Bulletin* de correspondance hellénique (décembre 1889, p. 583) : « Le roi des Rois, Dareios, fils d'Hystaspès, a son serviteur Gadatas parle ainsi : J'apprends que tu ne te conformes pas sur tous les points à mes instructions. Sans doute, tu appliques tes soins à cultiver la terre qui m'appartient, puisque tu transplantes dans la basse Asie des arbres qui croissent de l'autre côté de l'Euphrate : sur ce point, je loue ton intention, et, pour cela, il y aura envers toi une grande reconnaissance dans la maison du Roi. Mais, d'autre part, comme tu fais disparaître mes sentiments à l'égard des dieux, je te ferai éprouver, si tu ne changes pas, ma colère excitée par une injure. Les jardiniers sacrés d'Apollon ont été par toi soumis à l'impôt et contraints de travailler un terrain profane : c'est là méconnaître les sentiments de mes ancêtres pour le dieu qui a dit aux Perses... » Ainsi, ce roi, dont les savants de notre temps ont voulu faire un mazdéiste fervent, dit que, fidèle aux enseignements de ses ancêtres, il honore Apollon d'un culte spécial. Darius voyait, évidemment, dans le blond Phébus, le soleil que les Perses adoraient.

nait une autorité qui le mit tout naturellement en rapport avec le nouveau roi. Cyrus dut témoigner de la confiance à Daniel (ch. VI, 29), parce qu'il lui fut facile de reconnaître que les événements prédits par le prophète hébreu s'étaient accomplis. Daniel put ainsi travailler à obtenir l'édit qui permit à ses coréligionnaires de rebâtir le Temple.

La politique nouvelle inaugurée par Cyrus ne pouvait pas le porter jusqu'à autoriser la reconstruction de Jérusalem. — Le nouveau souverain de Babylone pouvait très bien, conformément aux vues religieuses exprimées dans le document que nous venons de reproduire, restituer les divinités étrangères à leurs anciens sanctuaires et contribuer à rebâtir leurs temples : il pouvait vouloir que le Temple de Jérusalem fut rétabli dans son ancien état. Mais on ne comprendrait pas que Cyrus et les autres rois de Perse qui régnèrent après lui eussent consenti délibérément à une restauration politique de la nation juive et à la reconstruction d'une ville qui occupait une situation très forte. Sans doute le roi vainqueur ne chercha pas à s'assurer de la fidélité des peuples vaincus par des transportations d'une contrée à une autre. Mais il n'entendait pas que le retour des exilés juifs fut pour eux une occasion de former un Etat compacte qui pourrait être difficilement surveillé par les satrapes chargés de gouverner les diverses provinces de la Palestine ; il ne pouvait lui convenir de laisser rebâtir une ville qui pouvait devenir un centre de révolte, un foyer d'insurrections, et entraver l'exécution de ses projets sur l'Egypte. Cyrus était trop bon politique pour envisager de bon œil l'hypothèse d'une autorité juive ainsi créée en Palestine et disposée à jouer le rôle qu'avaient joué dans la période antérieure les derniers rois de Juda. Il ne se serait pas trouvé un homme d'Etat qui eut voulu souscrire cette autorisation. Il était trop évident que les intérêts des rois de Perse ne s'accordaient pas avec la constitution, sur la frontière de ce pays, d'un Etat — même vassal — que la gratitude aurait attaché à l'empire médo-perse.

Il est vrai qu'on aurait pu faire entrevoir à Cyrus que le sentiment de la reconnaissance lierait les juifs à sa cause et contribuerait à la sécurité de son empire. Un Juif de notre temps, Salvador, a dit que ses coréligionnaires avaient « fait comprendre à Cyrus qu'en rétablissant Jérusalem, la reconnaissance et le concours d'une population énergique serait assurée pour toujours à son empire. » Mais c'eût été proposer là une générosité peu en usage et peu profitable : les monarques perses

pouvaient aisément comprendre qu'ils auraient couru la chance de s'en repentir. La reconnaissance n'a que peu de prise sur le cœur d'un grand nombre d'individus. Elle n'en a généralement aucune sur les nations. Sans doute, certaines illusions peuvent être douces, mais il est toujours périlleux pour un souverain et pour un peuple de s'y abandonner. Nous ne savons que trop, en effet, qu'il y a de par le monde des révolutionnaires, peu disposés à sacrifier leurs rêves ambitieux au bien public et toujours prêts, pour amener des révolutions dans leur patrie, à favoriser les éléments de révolution dans d'autres pays et contribuer ainsi à des résurrections de nationalités, qui deviendront bientôt des ennemies. Mais Cyrus, avec le flair que lui donnait son ambition et l'intérêt de son empire, ne pouvait pas manquer de voir que compter sur la reconnaissance des Juifs et leur permettre de rebâtir leur capitale, c'eût été donner un centre et un point d'appui au mauvais vouloir et à la défection possibles de ce peuple. Cyrus pouvait-il être assuré que l'histoire ne se recommencerait pas, et que la nation juive reconstituée n'engagerait pas l'empire dans de sérieuses complications? Quels gages pouvaient lui donner les Juifs? Accepter en échange une simple promesse eût été une naïveté à laquelle sa vieille expérience des hommes et des choses ne permettait pas de croire. La politique des rois de Perse était de maintenir leurs sujets dans un état de faiblesse et d'impuissance pour les gouverner plus facilement. Il ne pouvait donc entrer raisonnablement dans la pensée de Cyrus, ni dans celle de ses successeurs ou d'un homme d'Etat quelconque, de permettre la reconstruction de Jérusalem et le relèvement de la nation juive.

Divers critiques ont, néanmoins, prétendu que le décret relatif à la reconstruction du Temple contenait par là-même la permission de rebâtir la ville. On ne conçoit pas, disent-ils, le Temple sans la ville. Mais c'est là une méconnaissance des idées de Cyrus à ce sujet. Ce roi comprenait très bien un sanctuaire sans une ville. Delphes était une bourgade de la Phocide et Dodone n'était guère qu'un lieu de pèlerinage : dans la pensée du roi de Perse le Temple qui serait pour les juifs de l'univers le lieu idéal de ralliement pouvait n'être qu'un sanctuaire avec des bois sacrés et quelques habitations pour abriter les sacrificateurs et les ouvriers qui devaient travailler à la reconstruction de cet édifice ou être employés au service du culte. Ainsi, Cyrus décréta la reconstruction à Jérusalem d'un lieu sacré considéré comme l'asile d'une divinité, mais il n'avait

garde de rétablir une ville qui avait mérité d'être considérée comme turbulente, rebelle, indomptable.

La permission de rebâtir la ville regardée à tort comme une suite du relèvement du Temple. — On dit, il est vrai, que les Juifs ne pouvaient pas entreprendre de bâtir un temple d'une construction si importante, sans construire des habitations et sans se fortifier contre les ennemis qui les entouraient et qui pourraient les attaquer. De sorte que si dans cet édit il n'est pas question de la reconstruction de Jérusalem, on ne doit pas croire que, dans la pensée du roi, le rétablissement de la ville ne fut pas une suite naturelle de la reconstruction du temple, car « il est clair que le temple ne pouvait être rebâti sans la ville ». Mais, en réalité, il en fut tout autrement. Il suivait de l'édit de Cyrus qu'il était permis de bâtir quelques maisons pour les ministres nécessaires au service journalier du temple, pour les chefs chargés de maintenir l'ordre et de juger certaines affaires, sous la dépendance des gouverneurs perses, et enfin des logements pour les ouvriers employés à la construction du sanctuaire. C'est, en effet, ce qui eut lieu : les Juifs, qui étaient venus en Judée, avec Zorobabel, durent camper longtemps sous des tentes ; un certain nombre d'ouvriers se groupa autour du sanctuaire, et les autres émigrants s'éparpillaient dans les localités ou dans la campagne voisines. Il ne devait, de la sorte, y avoir, à Jérusalem, qu'un temple, avec quelques habitations qui ne pouvaient pas former une ville, et qui ne devaient avoir ni murailles, ni tours, ni forts.

Certains critiques prétendent que, « si le roi Cyrus s'exprime comme il le fait, c'est que ce qui lui importait à lui, c'était que la maison de l'Eternel fut rebâtie », car il voulait sans doute s'assurer, par là, la faveur de ce Dieu d'Israël, dont il avait reconnu la puissance. De son côté, Lengerke dit à propos de cet édit rapporté par Esdras (ch. I, 4), que « préferablement le discours est relatif au temple qui est la chose principale (*vorzugsweise ist aber von Tempel die Rede, weil er die Hauptsache blieb*). Mais il aurait dû voir que l'autorisation de bâtir une ville et de la fortifier, était bien autrement difficile à obtenir. C'est en vain, d'ailleurs, qu'il en appelle à Kleinert, d'après lequel, comme la menace de la destruction du temple impliquait (*involvirte*), la destruction de la ville, de même aussi, la permission de reconstruire le temple impliquait (*involvirte*) la reconstitution de la ville. Cette explication est contraire à l'histoire : il n'est pas vrai, comme l'affirme Lengerke, que la reconstruction de Jéru-

salem fut reprise à cette époque. Il y eut évidemment quelques habitations, et on sait également que, quoiqu'ils ne fussent pas autorisés à rebâtir la ville, quelques Juifs construisirent quelques maisons bourgeoises et essayèrent de se conduire comme s'ils avaient obtenu l'autorisation de les reconstruire. De là les plaintes mentionnées au livre d'Esdras (ch. IV, 1, 2). Les populations voisines de Jérusalem montrent assez qu'elles savaient très bien qu'un décret, pour reconstruire la ville, n'avait pas été accordé aux Juifs (vs. 16).

Le Temple construit en forme de citadelle. — Une confirmation de notre thèse se trouve dans la pensée qu'eurent les reconstructeurs du temple de le transformer en une forteresse. N'étant pas autorisés à relever la ville, ils disposèrent le temple de façon qu'il pût servir de camp retranché, et fût propre à soutenir un siège. Les colons samaritains ne pouvaient, dès lors, pas voir de bon œil des travaux qui semblaient annoncer le rétablissement, au milieu d'eux, d'un peuple actif et redoutable. Ces tribus étrangères demandèrent donc au roi de Perse de ne pas souffrir la renaissance de cette ville, et ils insistaient, en particulier, sur l'épaisseur des murailles que les Juifs donnaient à leur sanctuaire. D'après leurs lettres, cette manière de bâtir le temple faisait ressembler cet édifice à une forte citadelle, bien plus qu'à un lieu de prières (Esdr., IV, 12; V, 8). A la suite de ces dénonciations, les travaux du temple furent interrompus et les effets de l'édit de Cyrus furent suspendus trois ans après qu'il eut été promulgué.

Les païens veulent prendre part au culte de Jéhovah. — Remarquons aussi que Cyrus avait fort bien pu supposer que le Temple serait fréquenté, non seulement par les Juifs, mais aussi par les populations voisines. Les populations polythéistes, venues de l'Assyrie, paraissent l'avoir compris de cette sorte, car elles demandèrent à partager les travaux et la propriété du temple, prétextant qu'elles adoraient aussi Jéhovah. Il résulta, de ce malentendu, des querelles et un état de discorde qui amena l'interruption des travaux jusqu'au règne de Darius.

Les Juifs riches ne revinrent pas à Jérusalem parce qu'ils n'étaient pas autorisés à reconstruire cette ville. — L'édit de liberté, promulgué par Cyrus, avait mis fin à la Captivité : les colonies juives transplantées en Chaldée et dans les contrées orientales, ne furent plus obligées d'habiter des espèces de *Ghettos* ou d'être internées dans quelques localités déterminées, et de rester soumises à une surveillance rigoureuse de la police de ce temps-là.

Cyrus laissa aux Juifs la liberté de s'établir où ils voudraient. Mais en ne permettant que la reconstruction du temple de Jérusalem, outre les avantages que nous venons de mentionner, il obtint celui de ne pas dépeupler les contrées de l'Asie centrale. Ne pouvant relever leur ville et se reconstituer en corps de nation, beaucoup de Juifs se virent obligés, en effet, de rester en Babylonie et dans les contrées orientales de l'empire perse.

On a été étonné du petit nombre de déportés qui rentra en Palestine, et on ne s'est pas expliqué comment il y eut si peu de familles riches, de prêtres et de lettrés qui quittèrent les régions de l'Euphrate et des pays voisins. Il a paru tout naturel de supposer que les familles les plus considérables, la plupart des hommes de distinction, nés et élevés sur la terre étrangère, n'avaient pas voulu consentir à renoncer à leur bien-être. Les docteurs juifs ont même dit que, dans le partage qui se fit à cette époque, la farine de la nation resta à Babylone, tandis que ce fut le son qui remonta en Judée. Mais ces rabbins n'ont pas compris la situation qui avait été faite à leurs pères. Malgré l'autorisation accordée aux exilés de rentrer dans leur pays, il n'y en avait qu'un nombre restreint qui put profiter de cet avantage. La terre était dans un état affreux de désolation et toutes les villes avaient été détruites. Il fallait envoyer en Palestine des cultivateurs et des ouvriers. Aussi, a-t-on remarqué que la plupart des Juifs qui s'y rendirent appartenaient à des familles pauvres. Il ne pouvait pas en être autrement. Les familles riches ne pouvaient mieux concourir à l'œuvre de la reconstruction du Temple que par l'envoi de sommes importantes. Beaucoup de Juifs se virent ainsi amenés à garder forcément les établissements qu'ils possédaient en Chaldée. Jérémie avait sans doute en vue les conditions qui seraient imposées à ses compatriotes, après l'édit de Cyrus, lorsqu'il leur conseillait de bâtir des maisons et d'acheter des jardins à Babylone (ch. XXIX, 5, 6). Un petit nombre de Juifs devait alors retourner en Judée : l'édit de Cyrus n'ayant pas trait au rétablissement de l'état juif et à la reconstruction de la cité de David, la masse de la nation dut préférer les plaines fertiles de la Babylonie et le trafic habituel aux collines arides et désertes, aux villes ruinées de leur ancienne patrie.

Les écrivains qui incriminent les Juifs restés en Mésopotamie, ne se sont pas assez rendu compte de cet état de choses. Naguère (1877), après avoir constaté que « l'initiative de Zorobabel n'éveilla qu'un faible écho parmi les Juifs », un Israélite jugeait

ces anciens Juifs en ces termes : « Ni les inspirations de la foi, ni les dangers dont les menaçait le despotisme des monarques persans et de leurs satrapes, ne purent décider la masse des Juifs à reprendre la route de la Terre-Sainte. Habitués à la civilisation brillante de la Chaldée, ils ne se sentirent plus le courage d'y renoncer pour la vie rude et périlleuse que leur présageait le séjour de la Palestine. Cette indifférence fut générale, surtout parmi les classes élevées. Zorobabel ne trouva guère ses auxiliaires que dans les rangs inférieurs du peuple. Suivant une expression pittoresque des documents traditionnels, « les chefs de l'expédition n'emportèrent, avec eux, que les matières grossières et mélangées, mais la fleur de farine resta à Babylone.

» Dans de telles conditions, Zorobabel et, plus tard, Ezra ne pouvaient songer à reconstituer la nationalité juive ni se faire illusion sur la faiblesse de leur situation matérielle. Tout leur manquait pour tenter une restauration politique, et ce qui leur manquait le plus, c'était une armée capable de reconquérir l'ancien terrain national et de le défendre ensuite contre les ennemis du dehors et les ennemis du dedans. » (*Les Pharisiens*, I, p. 2-4).

Dans ce passage, le Juif Cohen n'a pas tenu suffisamment compte de la situation nouvelle qui fut faite à Esdras, mais il reconnaît très justement que l'édit de Cyrus ne permettait pas de « tenter une restauration politique ». Il devait constater aussi que ce qui manquait surtout à Zorobabel et à la première colonie qui vint en Judée, c'était l'autorisation de reconstruire Jérusalem. C'est, du reste, ce qu'il va nous dire dans les lignes suivantes, qui s'ajoutent à celles qui précèdent : « Leurs compagnons formaient une petite troupe de fidèles, plus croyants que soldats, *qui s'étaient dévoués à la pensée pieuse de rebâtir, sur la montagne de Sion, le temple de l'Eternel. Les termes mêmes du décret de Cyrus, qui avait mis fin à la Captivité, ne leur accordait pas autre chose. On leur permettait de reconstruire l'édifice sacré et de rentrer dans leur patrie ; on n'aurait pas toléré d'autres ambitions.* S'ils avaient pu concevoir l'audacieuse pensée de recouvrer, en même temps, leur indépendance, l'armée des Perses leur aurait aisément fait comprendre qu'ils n'étaient pas de force à exécuter un pareil dessein » (*ibid.*, p. 5).

N'ayant pas l'autorisation de reconstruire leur capitale, les Juifs riches et les vieillards n'avaient donc aucun motif de se mettre en route, et de profiter de l'invitation que Cyrus leur

adressait : ils n'auraient été qu'un embarras. Il fallait surtout un nombre d'ouvriers suffisant pour les travaux du Temple, des maçons, des charpentiers, des forgerons, avec des directeurs de la construction, des ingénieurs, quelques sacrificateurs et des juges. Des familles très dévouées à la cause nationale et au culte mosaïque ne purent donc pas profiter de l'autorisation de Cyrus. Racontant le retour des Juifs de Babylone à Jérusalem, de Gobineau dit que l'émigration « ne se composa, en très grande majorité, que de pauvres gens conduits par quelques zélateurs emportés » (*Hist. des Perses*, p. 436). Mais, d'après ce que nous savons du rétablissement progressif des Juifs dans leur pays, nous ne pouvons trouver étonnant qu'il y eût parmi eux, au début, dans la colonie emmenée par Zorobabel, plus de pauvres que de riches. Les hommes pieux et les sacrificateurs qui voulurent profiter de la faveur de reconstruire le Temple sont, du reste, vainement réprésentés comme des fanatiques, par de faux modérés, hypocrites d'un prétendu libéralisme, qui n'ont cure, si ce n'est peut-être du bout des lèvres seulement, des intérêts moraux et religieux. Il n'en est pas moins vrai que les Juifs pieux qui se montrèrent plus attachés à Jérusalem que le reste de la nation sont bien supérieurs à ces écrivains sceptiques, qui ne savent qu'étonner le monde par leurs capitulations de conscience et par leur absence de courage.

Le décret de Cyrus n'est donc pas le *Dabar* visé par l'Ange. — Le terme initial des soixante-dix semaines doit être un décret autorisant la reconstruction de Jérusalem. Or, l'édit de Cyrus n'autorise en aucune façon le relèvement et la reconstruction de cette ville. Il n'est pas vrai qu'elle obtint alors de sortir de ses ruines et c'est à tort que beaucoup de critiques disent que Cyrus promulgua un édit qui permettait aux juifs de *rebâtir* Jérusalem. L'intérêt politique et militaire qui avait porté Nabuchodonosor à renverser la ville de David persistait toujours, et Cyrus n'avait aucun motif de permettre sa reconstruction : il ne pouvait pas ignorer que, sous les Chaldéens, il avait fallu se défaire d'un peuple dont la résistance opiniâtre et les révoltes fréquentes contrariaient les projets d'occupation, par les Asiatiques, des rivages syriens de la Méditerranée et les invasions en Egypte. Il n'est donc pas possible de prendre le point de départ des soixante-dix semaines dans le commencement du pauvre village du retour de l'exil : il fallait attendre un décret qui autorisât une entreprise de travaux promettant de rétablir la ville dans son ancien état et de se continuer jusqu'à ce que le but indiqué fut atteint.

Cet édit servit, néanmoins, de base aux décrets suivants, et Isaïe a pu attribuer à Cyrus une grande part dans la réédification de Jérusalem et dans le rétablissement de la nationalité juive. — L'édit de Cyrus fut, en effet, le fondement sur lequel les Juifs s'appuyèrent pour obtenir l'autorisation d'aller de l'avant. Quoique la permission de rebâtir le Temple n'entraînât pas celle de rebâtir la ville, Dieu voulut que, en se fondant sur ce décret, les Juifs purent en faire autoriser les conséquences par un autre édit. En décrétant lui-même le rétablissement du temple, Cyrus a donné occasion aux décrets de ses successeurs. Ainsi Darius d'Hystaspe se fit représenter l'édit de ce roi afin de voir les dispositions qu'il contenait et agir d'après ces indications. L'esprit ingénieux des Juifs ne manquera pas d'y trouver que Cyrus avait posé inconsciemment dans cet édit le principe de la reconstruction de Jérusalem. On peut dire, en effet, que ce roi amena ce résultat, puisque les autres décrets s'appuient sur le sien et en tirent toute leur force. Isaïe attribue donc à la cause les effets qu'elle a produits immédiatement ou médiatement.

Ainsi, les critiques qui veulent que les Juifs aient commencé à rebâtir leur ville à partir du décret de Cyrus, ne peuvent le prouver en disant que, supposer le contraire, ce serait aller contre le témoignage d'Isaïe (ch. XLIV, 28; XLV, 13) et lui attribuer une fausse prophétie au sujet de ce roi. D'après la prédiction d'Isaïe, Cyrus est le Perse choisi par l'éternel pour dire de Jèrusalem : « Qu'elle soit bâtie! du Temple, qu'il soit fondé! » Le rétablissement du peuple de Dieu est attribué au monarque qui, le premier, entra dans la voie de la bienveillance à l'égard des juifs. Le décret de Cyrus fut la genèse des décrets suivants : c'est sur ce décret que se fondèrent les édits de Darius et d'Artaxerxès. De sorte que Cyrus fut, inconsciemment, le mobile qui mit en mouvement les causes plus immédiates de la reconstruction de la Jérusalem. Le texte d'Isaïe pourrait, d'ailleurs, s'entendre non seulement de ce fondateur du second empire, mais aussi de la succesion des rois de Perse qui ont été fovorables aux juifs. Le nom de Cyrus peut être pris, au ch. XLIV, 28, pour un nom ethnique comme au chapitre suivant, vss. 3 et 4, les noms de Jacob et d'Israël désignent la nation juive : « C'est moi Jéhovah, le Dieu d'Israël, qui t'ai appelé par ton nom, en faveur de mon serviteur Jacob, et d'Israël, mon élu... »

Un passage du prophète Aggée ne prouve pas que Jéru-

salem ait été rebâtie avant le décret d'Artaxerxès. — Par la bouche de ce prophète, l'Eternel adresse ce reproche à quelques Juifs : « Est-ce qu'il est temps pour vous d'habiter dans des maisons lambrissées, pendant que ma maison est détruite? » (Aggée, I, 4). Il résulte de là que des juifs s'étaient construit des maisons luxueuses et faisaient ainsi passer leur intérêt particulier avant celui de la maison de Jéhovah. Mais il n'est pas dit, dans ce passage, que la ville fut rebâtie. Pour motiver l'observation du prophète, il suffisait qu'il y eût quelques maisons de sacrificateurs, de magistrats ou de chefs de la reconstruction du Temple, élevées au milieu des ruines de l'ancienne Jérusalem. Cette absence de constructions est constatée par l'acharnement que mirent les ennemis des juifs à les empêcher même de rebâtir le Temple. Et nous verrons que le décret donné, quelques années après par Darius, limitait expressément la concession qu'il faisait au relèvement de cet édifice sacré. De sorte que les maisons, les murailles et les portes étaient toujours dans l'état où les Chaldéens les avaient laissées, et qu'il n'en restait debout que des débris.

Pourquoi l'Ange ne dit-il rien de l'édit de Cyrus et de la reconstruction du Temple. — Quelques exégètes sont étonnés que Gabriel n'ait rien dit de la reconstruction du Temple et qu'il n'ait pas parlé de la fin de la Captivité. Ce silence s'explique aisément lorsqu'on sait que la prophétie des soixante-dix ans de Jérémie fixait suffisamment les Juifs à ce sujet. On s'étonne. toutefois, qu'une destruction du sanctuaire soit annoncée (v. 26); quoiqu'il n'ait pas été dit qu'il avait été relevé de ses ruines. Il n'est cependant pas difficile de comprendre que l'Ange a eu des raisons qui l'ont porté à passer sous silence un objet si important, et en faveur duquel Daniel avait prié avec tant de ferveur (vss. 17, 20). On s'en rend compte aisément lorsqu'on sait que la prophétie du ch. IX suppose que, lorsqu'on aura l'autorisation de reconstruire la ville, le Temple sera déjà rebâti.

Il n'est, dès lors, pas difficile de comprendre que l'Oracle « où les temps sont comptés depuis la publication de l'Edit pour qu'on rebâtisse Jérusalem, » n'ait pas parlé de l'édit de la délivrance rendu par Cyrus. Ces édits ont en vue des objets différents qui ne nous permettent pas de les confondre. L'Ange ne s'occupe pas de la fin de la Captivité, mais d'un événement qui aura lieu quatre-vingts ans après. Dès lors, nous voyons disparaître l'objection que Ph. Desprez (*Daniel and John*) regarde « comme un obstacle sérieux placé sur le chemin de la théologie

traditionnelle, » et qu'il expose en ces termes : « On trouve étrange que Daniel, écrivant à Babylone, n'eût rien dit du décret de Cyrus alors imminent en 536 et ait préféré celui d'Esdras en 457. » Coquerel a aussi butté contre cet obstacle (*Biogr. sac.*, p. 702). Il suppose, lui aussi, que la première année de Darius le Mède, dans laquelle fut donné l'oracle des semaines, coïncide avec la dernière année de la Captivité, et il s'étonne que « l'édit pour qu'on s'en retourne et qu'on rebâtisse Jérusalem ne soit pas le premier édit de la délivrance rendu l'année suivante par Cyrus. » Ce qui brouille les idées de ces critiques, c'est qu'ils ne placent pas Darius le Mède à l'époque qui doit lui être assignée. L'oracle qui fut donné sous le règne de ce successeur de Balthasar ne se préoccupe pas de l'édit de la délivrance des Juifs. Cet oracle a pour objet un autre événement déterminé qui a une importance encore plus grande que cet affranchissement du joug des Chaldéens. Sans doute, si l'Ange avait voulu dire que le décret de Cyrus (an. 537) servirait de point de départ des soixante-dix semaines, il ne lui eût pas été difficile de s'exprimer ainsi : « Après les soixante-dix ans de l'exil, il s'écoulera soixante-dix semaines (d'années ou 490 ans), jusqu'au Messie. » Mais ce point de départ aurait donné lieu à un calcul faux, et il est par trop absurde de vouloir imposer à une révélation divine des expressions qui se seraient trouvées ainsi en désaccord avec les événements.

L'édit de Darius d'Hystaspe ne contenait pas non plus l'autorisation de rebâtir Jérusalem. — Les Samaritains avaient noué des intrigues à la cour de Suse et ils entravèrent, par tous les moyens, les travaux de la reconstruction du Temple, à tel point que l'ouvrage de la maison du Seigneur dut être interrompu et que l'édit de Cyrus fut lettre morte jusqu'au règne de Darius, fils d'Hystaspe. Mais, profitant des dispositions de ce roi relativement à tous les dieux adorés dans son empire, les juifs obtinrent de nouveau la permission de reconstruire le Temple dans lequel seul on pouvait exercer les fonctions du culte de Jéhovah. Monté sur le trône en 521, Darius Ier donna donc, dès la seconde année de son règne, un nouvel édit en faveur des Juifs. Mais cet édit ne faisait que confirmer celui que Cyrus avait donné dix-sept ans auparavant : il n'avait pour objet que la reconstruction du temple. Nous trouvons, en effet, dans le livre d'Esdras (VI, 1), que Darius « commanda de consulter le livre de la bibliothèque qui était à Babylone ; » et que « l'on trouva à Ecbatane un livre » où était exposé le décret

de Cyrus et auquel on avait joint des détails intéressants (*Ibid.*, 3-5).

Se fondant sur ce décret, Darius s'exprima ainsi dans son propre édit de l'an 520 : « N'empêchez pas le chef de ces Juifs et leurs anciens de travailler au temple de Dieu, et de bâtir sa maison dans le même lieu où elle était... Afin qu'ils offrent des sacrifices de bonne odeur au Dieu des cieux et qu'ils prient pour la vie du roi et de ses enfants (Esdr., VI, 7, 10). » Le reste du chapitre est consacré au rétablissement et à la dédicace de la maison de Dieu. C'est la période de Zorobabel, de Josué, d'Aggée et de Zacharie. Le roi avait aussi ordonné de subvenir aux dépenses nécessaires pour la reconstruction du Temple, mais on ne saurait découvrir un mot, dans son décret, qui permette d'y voir une autorisation quelconque de rebâtir Jérusalem. Ce n'est donc pas encore là l'époque fixée par le commencement des soixante-dix semaines.

Système absurde d'après lequel le Temple n'aurait été reconstruit que sous Darius Nothus. — Il n'est pas nécessaire de refuter longuement l'hypothèse de Scaliger (*de Emendat. temp.*, I, 4), d'apres laquelle ces événements se seraient passés sous le règne de Darius Nothus. On sait qu'il s'écoula cent quatorze ans depuis le retour de Babylone jusqu'au règne de ce second Darius, monté sur le trône en 423. Dans ce cas, Zorobabel et le souverain sacrificateur Josué, qui devaient bien avoir une trentaine d'années, à l'époque de l'exode babylonienne, sous Cyrus, auraient eu cent quarante-cinq ans lorsqu'ils recommencèrent la construction du Temple ; ils auraient été, à cet âge, en état de presser ce travail avec ardeur (voy. Aggée, I, 12-14 ; II, 1-3 ; Zachar., IV, 6-10), et ils auraient eu cent quarante-neuf ans quand ils en auraient fait la dédicace en la sixième année du règne de ce Darius. Nous n'avons pas besoin d'insister sur l'invraisemblance de ce phénomène de vitalité à une époque où la vie humaine était à peu près la même que de nos jours. D'un autre côté, Aggée (II, 4) admet qu'il y a des Juifs qui ont vu le premier temple. En effet, l'existence de quelques personnes qui avaient contemplé cet édifice, était possible dans la sixième année de Darius Ier. Il y avait alors seulement soixante-dix ans et quelques mois que le Temple de Salomon avait été détruit. Il pouvait se rencontrer des individus qui avaient vu ce Temple, lorsqu'ils avaient quinze ou vingt ans. Mais on ne peut croire qu'il en fut resté la seconde année du règne de Darius II ; ces personnes auraient dû avoir cent quatre-vingts ans, en supposant

qu'elles n'auraient eu que dix ans lorsque le premier Temple fut réduit en cendres. Ce sentiment de Scaliger est donc insoutenable. Aussi, ne voyons-nous aucun motif qui ait pu porter Haneberg (*Hist. de la révél. biblique*, t. I, p. 442) à l'adopter. C'est bien Darius, fils d'Hystaspe, comme Josèphe le dit expressément (*Antiq. jud.*, l. XI, ch. III et IV), qui donna l'édit contenu dans le ch. IV du livre d'Esdras.

Confiants dans les promesses divines et ne perdant ni l'espérance ni le courage, les Juifs parvirent à obtenir un décret plus avantageux, qui permit à Esdras d'assurer le culte de Jéhovah, en réorganisant à Jérusalem une congrégation religieuse et politique, selon la loi de Moïse. — Le Temple avait été reconstruit; mais il se dressait sur le mont Moriah comme au milieu d'un désert. La ville n'avait pas été rebâtie. Quelques Juifs s'étaient logés dans des ruines ou dans quelques rares habitations nouvelles qui ne formaient qu'un village ouvert, à peine habité, exposé à toutes les incursions des peuples voisins. Il n'est pas étonnant que, dans ces conditions, le sentiment religieux et national des Juifs se fut affaibli. Les coutumes et les idées païennes eurent, en effet, bientôt souillé Israël ; et les colons emmenés par Zorobabel en étaient venus à si peu comprendre l'objet de leur mission, qu'ils s'étaient mêlés aux populations païennes d'alentour. La putréfaction s'était mise vite et avait cheminé au milieu de cet organisme incomplet. Ceux qui étaient revenus de la captivité, prêtres, lévites et hommes du peuple, avaient contracté des alliances prohibées par la loi de Moïse : Israël, à demi restauré, s'abîmait sur lui même. Le Temple menaçait donc de devenir un temple païen, desservi par des prêtres associés aux peuplades polythéistes de la Palestine.

Il était donc devenu évident que le service du Temple ne pourrait s'accomplir et se maintenir sans une population vouée au culte de Jéhovah, sans un peuple organisé au point de vue de la théocratie, et de façon à n'être pas toujours sur le point d'être absorbé par les tribus voisines. On ne pouvait s'empêcher de reconnaître que, pour profiter de l'autorisation accordée par Cyrus et par Darius, d'achever le temple et de rétablir le culte juif, il fallait protéger ce sanctuaire et la population qui le desservait contre le mauvais vouloir de ses ennemis. Il fallait, en un mot, obtenir du roi de Perse une commission plus ample pour rétablir plus sérieusement la religion et l'Etat des Juifs; il était nécessaire de reconstruire la ville sainte, afin de maintenir, dans le temple, le foyer de la religion de Jéhovah. Naturellement, ainsi que

nous l'avons vu, les rois de Perse n'étaient pas disposés à accorder cette faveur aux Juifs, et nul n'ignore que, parmi les dignitaires de l'empire, il y avait un parti qui s'opposait avec force à leurs entreprises.

Les enfants de Jacob ne purent donc gagner cette bataille sans user des moyens humains qui étaient en leur pouvoir. Leur esprit souple et inventif tourna tous les obstacles. Ils parvinrent à occuper des positions élevées et à s'emparer des abords de la puissance. En obtenant l'autorisation de rebâtir le Temple, ils avaient pris position, planté un jalon en terre, et franchi une étape. Mais ils ne purent s'empêcher de comprendre que, vouloir obtenir l'autorisation de construire une ville fortifiée eût été nourrir une espérance chimérique : ils ne pouvaient atteindre leur but qu'en donnant le change sur leurs projets, par des moyens détournés, et en obtenant un décret qui leur laissât le champ libre.

Aussi, sommes-nous nécessairement amenés à reconnaître qu'Esdras et Néhémie furent deux grands stratèges auprès du roi Artaxerxès-Longuemain. Le caractère religieux des rois de Perse, et de celui-ci en particulier, est aujourd'hui assez connu pour que nous puissions comprendre les procédés dont se servivirent ces deux zélés patriotes pour faire édicter, par ce prince, un nouveau décret. Profitant des bonnes dispositions d'Artaxerxès Ier pour toutes les religions de son empire, ils parvinrent à l'intéresser à l'organisation du culte dans le temple de Jérusalem. Ils lui montrèrent que le culte de l'Eternel était rendu impossible ; ils lui firent comprendre qu'il était nécessaire de remettre en vigueur la loi de Moïse, et que, pour faire adorer convenablement Jéhovah, il fallait reconstituer un peuple de ce Dieu, une société religieuse qui lui fût absolument dévouée. Les Juifs pieux, bien en cour, n'obtinrent donc, de la sorte, le relèvement de Jérusalem qu'en proposant de rétablir et d'assurer le prestige du culte mosaïque. Ils obtinrent ainsi, avec l'aide du Seigneur, qui ne leur manqua pas au moment voulu, que le roi Artaxerxès, dans un accès de bienveillance, dû sans doute à un moment de distraction, leur accordât, inconsciemment, dans quelques phrases divinemet inspirées, un firman qui, en donnant à Esdras les pouvoirs les plus étendus, l'autorisaient à reconstituer la nationalité juive et à rebâtir Jérusalem. Du reste, l'envoi d'un prêtre, d'un *sofēr* ou lettré, ne pouvait effrayer ni le roi ni les hommes d'Etat qui l'entouraient. Esdras, un des docteurs les plus accrédités de ce temps, devint, en effet, le chef effectif de l'entreprise, comme il en avait été, sans doute, l'ins-

tigateur. On comprend assez, par le décret du roi, que ce prêtre jouissait d'un grand crédit à la cour et que ses coréligionnaires l'honoraient d'une estime toute particulière.

L'Édit donné à Esdras par Artaxerxès-Longuemain, en la septième année de son règne, accorde des pouvoirs très étendus pour rétablir les institutions juives, pour les consolider, et pour rebâtir la ville sainte. — Le décret donné à cet illustre prêtre de l'Eternel n'a pas été généralement assez sérieusement examiné. L'analyse plus approfondie que nous allons en faire, nous amènera à la conclusion que nous indiquons ici, laquelle, du reste, a été adoptée par de nombreux exégètes. Parmi ceux qui ont pris ainsi, pour point de départ des soixante dix semaines, ce décret d'Artaxerxès à la longue main, nous pouvons citer Orose (lib. VII, c. 3), Newton, Prideaux (*Hist. des Juifs*, tom. II, liv. V, à l'année 458 av. J.-C.), Louis Capell (*chronol. sacra*), Geier, Cornelius a Lapide, Gaussen, Auberlen, le docteur Pusey (*Lectures on Dan.*, p. 169 et suiv.), et le P. Delattre (*de l'authent. de Dan.*, p. 62-64). Le P. Ayrolus, professeur d'hébreu au collège romain, nous paraît avoir écrit ce qu'il y a de mieux sur cette question, et avoir très bien établi cette thèse : *Hebraiçam Rempublicam, atque adeo Ierusalem, per Esdram, fuisse restitutam* (*Liber* 70 *hebdom. resignatus*, pp. 85 et suiv.).

En effet, la commission d'Esdras qui avait en vue le service du Temple, avait aussi pour but d'assurer, d'une façon sérieuse, le culte de Jéhovah et, par conséquent, de réorganiser une société et une ville qui devaient procurer le fonctionnement et l'accomplissement des cérémonies saintes. C'est ce que les textes du livre d'Esdras vont nous apprendre eux-mêmes. Ce second fondateur de l'Etat judaïque déclare d'abord qu'il obtint, du roi Artaxerxès, les pleins pouvoirs qu'il pouvait désirer : « Le roi lui accorda tout ce qu'il lui avait demandé (toute pétition de lui » : *Kol baqqāšaṭô*), parce que la main favorable de l'Eternel, son Dieu (selon la main de Jéhovah, *keyad Yehovah*) était sur lui » (I, Esdr., VII, 6). Nous apprenons ensuite (vs. 11) que, « dans la septième année de son règne, Artaxerxès donna à Esdras, prêtre et docteur (*hakkohēn hassofēr*), instruit dans les paroles et dans les préceptes du Seigneur, et dans les statuts qu'il a ordonnés à Israël, un édit dont voici la copie » : « Nous avons ordonné » (*a me positum est decretum*, *teḥēm*) que, quiconque se trouvera » dans mon royaume du peuple d'Israël, de ses prêtres et de ses » lévites, qui voudra aller à Jérusalem, y aille avec toi. Car tu » es envoyé par le roi et par ses sept conseillers pour inspecter

» (surveiller, prendre soin, *lebaqqarah*) la Judée et Jérusalem,
» selon la loi de ton Dieu, dont tu es instruit (qui est dans ta
» main). Et pour porter l'argent et l'or que le roi et ses conseil-
» lers offrent volontairement au Dieu d'Israël, qui a établi son
» tabernacle à Jérusalem. Prends avec toute liberté l'or et l'ar-
» gent que tu trouveras dans toute la province de Babylone,
» que le peuple aura voulu offrir, et que les prêtres auront
» offert d'eux-mêmes au temple de leur Dieu, qui est à Jérusa-
» lem. Et aies soin d'acheter, de cet argent, des veaux, des
» béliers..., pour les offrir sur l'autel du temple de ton Dieu
» qui est à Jérusalem. Que, si vous trouvez bon, toi et tes
» frères, de disposer en quelque autre sorte du reste (*bišeʼar*) de
» l'argent et de l'or qui t'aura été donné, uses-en selon la
» volonté de ton Dieu... Et par moi, moi Artaxerxès, roi, je
» commande à tous les trésoriers qui sont au-delà du fleuve,
» qu'ils donnent, sans aucune difficulté, à Esdras, prêtre et doc-
» teur de la loi du Dieu du ciel, tout ce qu'il leur demandera...
» Et toi, Esdras, établis des juges et des magistrats, selon la
» sagesse que ton Dieu t'a donnée, afin qu'ils jugent tout le
» peuple qui est au-delà du fleuve, c'est-à-dire tous ceux qui
» connaissent la loi de ton Dieu... (26). Quiconque n'observera
» pas exactement la loi de ton Dieu et la loi du roi, sera con-
» damné aussitôt à la mort, ou à l'exil, ou à une amende sur
» son bien, ou à la prison » (vss. 13-26).

Dans cet édit qui développe considérablement ceux de Cyrus et de Darius, Artaxerxès engage d'abord tous les Juifs répandus dans l'empire Perse à rentrer dans le pays. Mais les Juifs avaient déjà, d'après l'édit de Cyrus, la liberté d'aller en Palestine, et on ne voit pas dans quel but se serait faite une nouvelle immigration, si ce n'eût été pour reconstituer un Etat Juif. Esdras recruta donc une nouvelle colonie, afin d'accroître la population groupée autour du Temple, et il emmena en Judée un renfort de 8,400 personnes qui devaient être un bon appoint pour entreprendre les travaux de reconstruction de la ville : le service du Temple n'en demandait pas autant.

Le porteur du rescrit royal est, en outre, muni de pouvoirs presque illimités. Le décret d'Artaxerxès est, en effet, très large : il comprend le *pouvoir législatif* (vs. 14 : afin que tu inspectes la Judée et Jérusalem dans la loi de ton Dieu. . .) ; le *pouvoir judiciaire* (vs. 25 : *Tu autem, Esdra, constitue judices et præsides, ut judicent omni populo* . . .) , le *jus gladii* (vs. 26 : *Et omnis qui non fecerit legem Dei tui et legem regis*. . .). Le même firman l'autorisait à se

faire remettre, à première réquisition, par les receveurs du fisc établis au delà de l'Euphrate, une certaine quantité de froment, de vin, d'huile et du sel à discrétion (*ibid.*, 12-26). Ainsi investi des plus grands pouvoirs administratifs, Esdras travailla à reconstituer la nationalité du peuple hébreu. L'édit royal lui donne évidemment la mission de former un peuple distinct des autres et gouverné par ses propres lois religieuses et civiles. Or, le pouvoir de reconstituer Jérusalem politiquement renfermait celui de reconstruire la ville, car cette reconstruction était une suite de l'organisation politique. Bâtir une ville, en effet, ce n'est pas seulement construire des maisons et des remparts, mais y réunir des citoyens et y faire régner des lois. Cicéron dit très justement à ce sujet : *Urbs, oppidum muro cinctum ; civitas vero, cœtus hominum jure sociatus* (*Somn. Scipionis*). La permission de rétablir l'état religieux et politique des Juifs et de faire de Jérusalem une « cité » ne comprenait-elle pas, par elle-même, l'autorisation d'en faire une « ville » ? L'esprit ingénieux des fils d'Israël n'eut pas de peine à trouver cette autorisation dans un édit dont les considérants contenaient des expressions plus que suffisantes pour tirer des conclusions favorables à leurs intérêts. Esdras n'avait pas besoin, en effet, d'une mission plus spéciale pour rebâtir Jérusalem : il était autorisé à établir dans sa nation une forme de gouvernement ; il devait établir des tribunaux chargés de faire exécuter les lois de Moïse et de punir, même du dernier supplice, les réfractaires, quels qu'ils fussent ; il était enfin autorisé à prendre des mesures pour assurer la sécurité du peuple qui lui était confié et pour améliorer sa situation. Or, un pareil établissement ne pouvait se faire sérieusement, au milieu des populations accoutumées au brigandage et hostiles aux Juifs, qu'en élevant un mur à l'abri duquel les prêtes et les magistrats pussent pratiquer les divers points de la loi et des cérémonies de leur culte. D'ailleurs, il suit des termes même du décret que les Juifs sont autorisés à former un peuple à Jérusalem, et l'on sait très bien qu'en permettant la fin, on doit aussi permettre les moyens de l'atteindre : *Cui permittitur finis, permittuntur ea quæ sunt ad finem.* Artaxerxès permettant la formation d'une cité à Jérusalem, permettait donc, en même temps, de construire des maisons et de s'y mettre à l'abri des attaques de l'ennemi. Le droit de bâtir la ville appartenait donc, dès lors, virtuellement à Esdras : c'était un corollaire de la délégation de la puissance publique faite par le souverain ; un droit auquel on ne peut opposer des réserves, quand l'acte n'en formule pas.

Mais l'Edit donné à Esdras contient encore d'autres dispositions desquelles l'autorisation de reconstruire Jérusalem suit tout naturellement. En effet, il est dit de cet illustre Scribe que « Dieu lui donna, selon la main de l'Eternel son Dieu, tout ce qu'il avait demandé » (vs. 6). Or, comme la reconstruction de la ville et des murs était nécessaire, Esdras à dû demander cette permission et l'obtenir ou bien juger que l'autorisation était suffisamment contenue dans le décret et que dès lors : *Superfluum est precibus postulare, quod jam legibus permissum est.*

Remarquons aussi qu'une autre clause intéressante de ce firman est ainsi conçue : « *Et ce qui vous plaira, à toi et à tes frères, avec le reste de l'argent et de l'or, agissez selon la volonté de votre Dieu* » (vs. 18). Ce passage, qui n'a pas été mis assez en relief, sanctionne tous les actes qu'Esdras jugera conformes à la Loi de son Dieu. Or, il n'y avait pas de doute que la reconstruction de Jérusalem ne fut nécessaire pour le développement et la prospérité de la religion mosaïque, le défaut d'une enceinte fortifiée était très préjudiciable aux Juifs ; il était nécessaire de relever les murailles de la ville, afin que les adorateurs de Jéhovah cessassent d'être tourmentés et que le service du Temple ne fut pas troublé. D'un autre côté, Esdras ne pouvait ignorer, d'après les prophéties d'Isaïe, de Jérémie et de Daniel, que Jéhovah voulait le rétablissement d'une ville qui devait assurer la persistance du peuple monotheiste et messianique. Nous pouvons donc raisonner ainsi : Esdras pouvait faire tout ce qu'il jugerait conforme à la volonté de son Dieu ; or, après la réédification du Temple et de l'Etat Juif, rien ne pouvait paraître à Esdras plus agréable à Dieu que la reconstruction de la ville. Donc, Esdras se vit autorisé à permettre à ses coopérateurs de bâtir les murs de Jérusalem et de se défendre ; car, comme l'atteste une règle de droit : *non debet cui plus licet, quod minus est non licere.* D'où nous concluons justement que le décret d'Artaxerxès, accordant aux Juifs la renaissance de leur nationalité, et permettant à Esdras de faire de l'argent l'usage qu'il voudrait, leur accordait conséquemment le pouvoir de rebâtir leur ville.

Esdras atteste qu'il a reçu des pouvoirs pour rebâtir les murs de Jérusalem et reconstruire la ville. — D'ailleurs, Esdras nous dispense d'avoir recours à des raisonnements. Ce Lettré, qui savait mieux que personne quels pouvoirs Artaxerxès lui avait donnés, expose lui-même comment il avait compris l'édit du roi : « Notre Dieu, dit-il, a écouté nos prières pour nous donner un établissement (יָתֵד, paxillum) dans son lieu

saint... il nous a fait trouver grâce devant les rois de Perse pour nous donner la vie et pour élever (*leromēm*) la maison de notre Dieu, et pour faire tenir debout (*lehaḥamîd*) ses solitudes (*'ēṭ ḥarbotaiv*), et pour nous donner une muraille (une clôture, גָּדֵר) dans Juda, savoir (le vav est explicatif) à Jérusalem » (ch. IX, 8, 9).

Esdras atteste donc que les juifs ont l'autorisation d'avoir un établissement, un lieu stable (*yaṭar*, propr. un pieu, une colonne; métaphor. un lieu stable, fixe; Gesenius dit à propos de ce passage : *ubi paxillus* firmiter adactus ipsam sedem firmam indicat) dans Jérusalem. Non seulement ils ont là un lieu de refuge, mais ils ont la permission de « relever les ruines, les désolations de Dieu, » les ruines que Dieu avait décrétées jadis (la version arabe : ut restaurarent ruinæ urbis nostræ et fossa munirent Judæam et Jerusalem) : ils ont toute liberté pour rétablir les murs de Jérusalem. Le mot *gader*, employé ici, signifie retranchement, palissade, muraille (de *gadar*, sepivit, maceriem, murum vel parietem struxit). On l'emploie pour désigner une clôture, une barrière, un entourage, une enceinte, une muraille; et il ne faut pas supposer qu'il désigne seulement une haie, une palissade, une cloison. Il se retrouve dans le nom de la ville de Gadir (Gadès) fondée par les Phéniciens, chez lesquels ce mot signifiait clôture, retranchement, ainsi que le constatent Gesenius (Sane, גדר, murum significat. *Scripturæ linguæque Phœniciæ monumenta*, p. 388) et Avienus (Pœnus locum Gadir vocat, undique septum). Le contexte indique très bien qu'on ne peut lui donner ici le sens figuré de « barrière ou de protection divine. » Il s'agit d'une barrière qui fasse de Jérusalem un territoire ceinturé d'une muraille. D'où nous pouvons conclure qu'Esdras avait compris qu'il était autorisé à élever une « clôture, » en rebâtissant le mur de Jérusalem; et nous verrons bientôt que, en conséquence de cet édit, il avait entrepris de relever les murs de la ville sainte et qu'il avait en partie réussi.

Esdras avait, en effet, passé sans retard de l'obtention du décret à son application. Mais ses efforts n'avaient pas été couronnés d'un succès complet et durable : « l'angoisse des temps » s'applique à cette période, et il fut nécessaire que l'échanson du roi vînt achever l'œuvre commencée par le Scribe. Mais il n'en est pas moins vrai que le décret de l'an sept d'Artaxerxès Ier autorisait le rétablissement de l'Etat juif et, par suite, la reconstruction des places et des murs. Nous sommes même autorisés

à conclure du récit d'Esdras que la muraille et la ville avaient été en partie rebâties, en reconnaissant, toutefois, que les ennemis des juifs les avaient de nouveau démolies. Nous trouverons, en effet, une preuve que les murs avaient été relevés déjà dans ce fait que Néhémie fut très surpris en apprenant qu'ils étaient en ruines. Aussi ne sommes-nous pas étonné de constater que Kuenen reconnaît lui-même que la restauration de Jérusalem avait eu lieu avant l'arrivée de Néhémie : « La mission même, dit-il, confiée à Néhémie suppose que les murs de la capitale avaient été rebâtis antérieurement, mais qu'ils étaient de nouveau en ruines » (*Hist. crit.* II, p. 552). C'est très vrai. Mais il n'en est pas moins certain qu'ils n'avaient pas pu être reconstruits avant l'obtention du décret donné par Artaxerxès à Esdras; d'où il faut nécessairement conclure qu'ils avaient été relevés en vertu de ce décret.

La surprise et la douleur de Néhémie lorsqu'il reçut de mauvaises nouvelles de Jérusalem attestent qu'une autorisation de relever cette ville avait été obtenue dans le décret donné par Artaxerxès à Esdras. — Ainsi que nous venons de le voir, Jérusalem n'avait pas été rebâtie avant le décret accordé par ce roi dans la septième année de son règne; et, cet édit ayant donné la permission de reconstruire cette ville, il avait dû y avoir un commencement de reconstruction. On ne comprendrait pas autrement pourquoi Néhémie aurait été tout surpris et attristé en apprenant que les murailles de Jérusalem étaient encore abattues. Il fallait qu'il fut fondé à les croire rebâties par l'édit obtenu par Esdras. Cette conclusion ressort parfaitement de ce passage du livre de Néhémie (ch. I, 1, 4) où ce grand homme s'exprime ainsi : « La vingtième année (du règne d'Artaxerxès)... j'étais dans le château de Suse. Et Hanani, un de mes frères, vint me trouver avec quelques-uns de Juda; et je les interrogeai sur les Juifs, les délivrés, qui restent de la Captivité, et sur Jérusalem. Et ils me dirent : ceux qui restent de la Captivité et qui demeurent là sont dans une grande affliction et dans l'opprobre : la muraille de Jérusalem est détruite, et ses portes ont été consumées par le feu. Ayant entendu ces paroles, je m'assis, je pleurai pendant plusieurs jours, je jeûnai et je priai en la présence du Dieu des cieux. » Ainsi Néhémie a le cœur brisé, et, pendant plusieurs jours, il ne fait que se lamenter et prier parce qu'il apprend que « la muraille de Jérusalem est détruite et que ses portes ont été brûlées. » Il n'est pas possible de croire que son frère ne se serait pas exprimé

ainsi, s'il se fut agi de la muraille détruite et des portes brûlées, en 588, par les Chaldéens. Ces paroles indiquent manifestement une destruction récente. D'un autre côté, la profonde tristesse de Néhémie et ses gémissements démontrent — on ne peut mieux — qu'une cause nouvelle les a provoqués. Si rien de nouveau ne fut arrivé aux murailles et aux portes de Jérusalem, à dater du temps où elles avaient été renversées et brûlées par Nabuchodonosor, cent quarante-quatre ans auparavant, il n'y aurait pas eu de raison qui motivât, de la part de Néhémie, cette explosion d'étonnement et de douleur : il savait bien qu'après les destructions faites par les Babyloniens, Jérusalem ne fut qu'un monceau de ruines. On a répondu que Néhémie n'ignorait pas dans quel état s'était trouvée Jérusalem après sa destruction, et que le récit des juifs qui vinrent le trouver ne l'étonne pas, mais que seulement sa douleur en reçut une nouvelle atteinte, car c'est l'ordinaire d'un homme affligé, de sentir sa douleur s'accroître toutes les fois qu'on le ramène à l'objet qui la cause. Mais on suppose ici que Néhémie, échanson du roi, était dans une affliction habituelle, et que, surtout après l'Edit donné à Esdras, il avait des raisons d'être dans les larmes. Ce ne sont pas, cependant, des gens attristés et dont la pensée est alourdie par un souvenir accablant, que les rois et les grands cherchent à mettre dans leur entourage immédiat : ils recourent plutôt à ceux dont la pensée s'envole à quelque espérance consolante. D'ailleurs, il n'est pas dit que la peinture faite par Hanani de l'état déplorable où Jérusalem était réduite, « augmenta » la tristesse de Néhémie et donna à sa souffrance une acuité plus cruelle. » On voit seulement, d'après le texte, que les renseignements qu'il venait de recevoir ont provoqué cette tristesse : la suprise et la douleur qu'il éprouve en apprenant les nouvelles relatives à l'état actuel des murailles et des portes de cette ville, montrent qu'il ne pensait pas qu'il en fut ainsi dans ce moment; il était persuadé qu'il n'aurait pas dû en être ainsi, parce que, à ses yeux, l'autorisation de rebâtir la ville sainte était une conséquence d'un édit précédent.

L'autorisation de rebâtir Jérusalem était, en effet, une conséquence de l'Edit donné à Esdras treize ans auparavant. Scaliger, entre autres, a très bien compris la portée de la scène que nous venons de décrire : il reconnaît que l'étonnement et la douleur de Néhémie prouvent qu'il croyait que les murs avaient été relevés. Mais il prétend que tous les édits des rois de Perse regardent autant le rétablissement de la ville que celui du temple.

Nous avons vu tout le contraire. Cyrus a permis aux juifs d'élever un Temple et de sacrifier au Dieu d'Israël sur la montagne de Sion. L'Edit de Darius n'accorde pas autre chose. D'où il suit qu'avant l'édit accordé à Esdras il n'y avait eu aucun décret qui permit de rebâtir Jérusalem. On sait, d'ailleurs, que les ennemis des Juifs veillaient et que ceux-ci avaient été contraints de se conformer strictement aux édits de Cyrus et de Darius. Ces adversaires étaient si tenaces, qu'ils s'efforcèrent même d'empêcher la reconstruction de Jérusalem du temps de Néhémie (II Esdr. II, 19 ; VI, 6, 7). Avant l'arrivée d'Esdras, il ne pouvait donc y avoir eu aucune réédification des murs de Jérusalem. L'autorisation de les relever doit donc se rattacher au décret donné par Artaxerxès Ier dans la septième année de son règne.

La reconstruction si rapide des murs, faite sous Néhémie en cinquante-deux jours, montre qu'ils étaient en partie relevés. — Dès que Néhémie arriva à Jérusalem, il commença par en inspecter, en secret, les murailles détruites (*ferûẑîm*, rompues, brisées) et les portes qui avaient été brûlées » (II Esdr., II, 13). Puis, il se mit à réparer les brèches et à clore la ville de tous côtés. Or, il nous apprend que « le travail fut achevé en cinquante-deux jours » (*Ib*, ch. VI, 15). Nous pourrions nous étonner, à bon droit, que cette opération — qui ne se présente pas comme miraculeuse — eût été faite en aussi peu de temps. Il eût fallu un très grand nombre d'ouvriers et des matériaux en état d'être employés. On ne s'expliquerait pas comment, avec si peu de ressources, Néhémie aurait pu construire aussi promptement de bonnes murailles. Il faut donc reconnaître qu'il se contenta de réparer des brèches, et de relever quelques endroits des murs, rebâtis par Esdras et démolis par les nations voisines. Il ne saurait être question ici des démolitions opérées par les Chaldéens, car la manière dont l'Ecriture dit que ces destructeurs avaient traité les murs de Jérusalem, ne nous permet pas de croire qu'ils se seraient contentés de faire quelques brèches. Comme dans le travail dont se chargea Néhémie il ne peut être question d'une reconstruction totale, mais d'une remise en état de défense des murailles de Jérusalem, nous devons comprendre que cet ardent patriote ne fit que mettre la dernière main aux ruines déjà relevées, en partie, de Jérusalem : les brèches furent fermées ; les réparations des murailles furent achevées, et la ville put être ainsi bientôt aussi sûrement que vaillamment défendue.

L'autorisation donnée à Néhémie par Artaxerxès Ier, dans

la vingtième année de son règne, a surtout en vue l'absence de l'échanson du roi et suppose une permission déjà accordée de rebâtir Jérusalem; de sorte que cette autorisation ne saurait être regardée comme le point de départ des soixante-dix semaines. — Néhémie, échanson d'Artaxerxès, avait donc pleuré et prié, en apprenant le triste état où se trouvait encore Jérusalem, malgré les pleins pouvoirs donnés à Esdras, et il s'était senti enflammé d'un vif désir de solliciter la permission d'aller procurer l'exécution du décret du roi. Très contrarié, il se présenta donc un jour à la table du roi, pour faire son service, la préoccupation et la tristesse peintes sur le visage. Le monarque ayant remarqué l'inquiétude de son serviteur, lui dit, en le regardant avec bonté : « Pourquoi ton visage est-il triste ? Tu n'es pas malade ; c'est quelque chagrin (quelque mal dans ton cœur) ». Néhémie ajoute : « Et je fus saisi d'une très grande crainte » (II Esdr., ch. II 2). L'échanson du roi touchait, en effet, à un instant critique. Après un moment de trouble, il fit cependant comprendre au roi, en ces termes, pour quel motif il ne pouvait être gai : « O roi, vis éternellement. Pourquoi mon visage ne serait-il pas abattu, puisque la ville où sont les tombeaux de mes pères est dévastée, et que ses portes ont été brûlées ? Le roi me dit : Que demandes-tu ? Je priai le Dieu des cieux ; et je dis au roi : S'il semble bon au roi, et si ton serviteur trouve grâce à tes yeux, envoie-moi en Judée, à la ville des sépulcres de mes pères, afin que je la rebâtisse. Le roi, et la reine, qui était assise auprès de lui, me dirent : Combien de temps durera ton voyage ? et quand reviendras-tu ? Je leur marquai le temps, et le roi l'agréa, et il me permit de m'en aller. Je lui dis encore : S'il plaît au roi, qu'il me donne des lettres pour les gouverneurs du pays d'au-delà du fleuve (l'Euphrate), afin qu'ils me fassent passer jusqu'à ce que je sois en Judée ; et une lettre pour Asaph, gardien de la forêt (*pardēs*, du paradis, du parc) du roi, afin qu'il me soit permis d'y prendre du bois pour couvrir les portes des tours du Temple, les murailles de la ville et la maison où je me retirerai. Le roi m'accorda ma demande, parce que la main favorable de mon Dieu était sur moi » (*ib.*, vss. 5-8).

En examinant attentivement ce dialogue, nous remarquerons d'abord que l'attention du roi se porte plutôt sur l'absence de Néhémie que sur le but de cette absence. Ce qui préoccupe le roi et la reine, qui se mêla de l'entretien, c'est de savoir combien de temps leur échanson restera absent. Ainsi qu'on l'a

remarqué très justement, « les princes n'aiment pas que leurs serviteurs immédiats songent à s'éloigner d'eux. Il leur est plus difficile qu'à tous les autres hommes de se composer un cercle intime, et d'arriver à un degré suffisant de confiance à l'égard de ceux qui les approchent. L'absence de Néhémie allait faire un vide dans leurs habitudes. » Le roi est donc plus préoccupé de l'absence de son serviteur que de l'objet de sa demande. Il ne dit pas un mot relativement au projet de relever les murs de Jérusalem, et il ne donne aucune parole, aucun rescrit autorisant cette reconstruction. Il n'avait pas, en effet, à se prononcer sur cette question, car il ne pouvait pas ignorer alors qu'elle avait été résolue dans le décret donné à Esdras. Le roi n'avait pu s'empêcher de reconnaître, après coup, que l'autorisation de relever Jérusalem était comprise dans ce décret. De sorte que, l'autorisation étant donnée, il avait bien fallu, selon la coutume des Perses, que le roi et ses conseillers s'exécutassent (voy. p. 508) : Le roi dut, dès lors, se rappeler qu'il avait donné un édit à ce sujet, et il comprit, d'après la tristesse de Néhémie et la demande que celui-ci lui fit d'aller à Jérusalem, que cet édit n'avait pas obtenu tout son effet. Mais il ne dit rien pour autoriser cette reconstruction ; il ne fait aucune observation sur ce point : il ne se préoccupe que de savoir combien de temps pourrait durer le voyage. La demande même que Néhémie adresse au roi, porte spécialement sur la permission de s'absenter ; il ne parle de la reconstruction de Jérusalem que pour indiquer le but de cette absence et de son voyage : il ne demande pas une autorisation à ce sujet, parce que c'était déjà une chose accordée. Il se contente d'indiquer l'époque de son retour, et le roi l'autorise à partir. D'après cet exposé, on comprend que le roi, très bien disposé à l'égard de son échanson, lui ait accordé l'escorte et les ressources en bois des forêts royales qu'il lui avaient demandées (1).

(1) Gaspard Sanctius expose très correctement, en ces termes, l'autorisation accordée à Néhémie (in cap. IX, Dan. n. 108) : Non tam Nehemiam a Persarum rege postulasse facultatem instaurandæ urbis (quam haberet jam ab ipso rege) quàm sibi ut liceret abesse aliquandiu ab aula regia, in qua regi minister erat a poculis, ut habetur Nehemiæ, cap. 2, v. 1. Quare cum ægrè ferret a se divelli Nehemiam, non sine causa verebatur (ipse Nehemias) orare a rege, sibi ut liceret in patriam secedere, et procul abire a regio conspectu. Quod autem hoc unum exoratum esse voluerit a rege, ipse docet v. 4, cum enim rex dixisset, pro qua re postulas? Ipse subdit :

Exécution complète du décret donné à Esdras, procurée par Néhémie : part qui revient à chacun d'eux, et unité de leur action. — Esdras avait eu d'abord pour mission de réorganiser la congrégation religieuse et politique des Juifs, selon la loi de Moïse. Ce grand homme était surtout un prêtre, un *Sofēr ;* l'atmosphère studieuse dans laquelle il s'était formé, son penchant religieux, le portaient à la méditation et à l'étude des saints livres, plutôt qu'à l'action. Mais il savait, toutefois, mettre à exécution les résolutions fermement prises : il se montra plein d'énergie pour conserver aux Juifs leur caractère national, et il employa les moyens les plus efficaces pour les empêcher de succomber aux pratiques idolâtriques. Il reconstitua l'Etat juif ; il réorganisa le service du culte, il fit observer la loi, et il donna, en un mot, à ce groupe de familles, un cachet vraiment israélite. Aussi, Prideaux a-t-il dit, très censément : « Esdras a été regardé comme un autre Moïse, et c'est avec raison qu'il a passé pour le second fondateur de l'Eglise et de l'Etat des Juifs (*Hist. des Juifs*, tom. II, ch. V, à l'an. 458).

Le docte Scribe s'occupa aussi de la reconstruction de Jérusalem, afin de mettre ses coréligionnaires en sûreté. Mais sa tâche ne fut pas facile : elle dut être entravée par les Samaritains et les autres peuples voisins qui n'avaient pas renoncé à leur envie et à l'aversion que leur inspiraient les Juifs : le « temps d'angoisse », qui est la caractéristique de la période des « sept premières semaines » de la prophétie, commença avec l'arrivée d'Esdras à Jérusalem ; et nous avons vu que le mur et les premiers travaux de reconstruction de la ville, qu'il se félicitait de pouvoir terminer, avaient été de nouveau ruinés.

Le découragement s'était donc emparé des travailleurs ; et il était nécessaire qu'un homme d'action, un homme entreprenant, capable de conduire la reconstruction et de la mener à bonne fin par la vigueur et par l'adresse, vint ranimer le courage du peuple, afin que, sous ce chef ardent, il reprit les travaux des fortifications : il fallait doubler Esdras d'un guerrier qui put combattre les obstacles sans cesse renaissants suscités par les

Oravi Deum cœli, et dixi ad regem : Si videtur regi bonum, et si placet servus tuus ante faciem tuam ; ut mittas me in Judæam, ad civitatem sepulchri patris mei, et ædificabo eam. Quàm verò rex graviter ferret, abesse Nehemiam ab aula, suadet id, quod additur mox : *Dixitque mihi rex, et regina, quæ sedebat juxta eum : Usque ad quod tempus erit iter tuum, et quando reverteris ? Et misit me, et constitui ei tempus.*

peuples voisins. Ce fut la mission de Néhémie. Il recommença la reconstruction des murailles et il facilita l'accomplissement de l'Edit donné à Esdras. Néhémie n'avait pas du reste emmené à Jérusalem une nouvelle colonie, une suite nombreuse : les ouvriers dont il allait se servir étaient déjà sur les lieux. Pour les remettre à l'œuvre ; il n'eut qu'à adresser aux prêtres, aux Juifs les plus considérables et à ceux qui avaient le soin des ouvrages, le discours suivant, qui nous permet de voir que l'achèvement du mur se fit, non d'après un édit nouveau, mais d'après un autorisation déjà donnée, c'est-à-dire d'après les lettres patentes qui avaient été accordées à Esdras : « Vous voyez l'affliction où nous sommes ; Jérusalem est dévastée et ses portes ont été détruites par le feu. Venez et bâtissons les murailles de Jérusalem, afin que nous ne soyons plus en opprobre » (ch. 11, 17). Puis, Néhémie ajoute : « Je leur rapportai ensuite de quelle manière Dieu avait étendu sa main favorable sur moi, et les paroles que le roi m'avait dites (la permission de s'absenter pour bâtir et l'octroi de lettres pour lui faciliter le voyage, et pour obtenir des bois de construction) ; et je leur dis : Venez, rebâtissons les murailles » (*ib.*, vs. 18). Ayant entendu ces paroles, les Juifs s'encouragèrent à bien travailler. C'est donc sous l'impulsion et sous la direction de Néhémie que s'acheva la reconstruction de Jérusalem, et on a pu lui attribuer l'honneur d'avoir fondé la ville, comme le fait l'auteur de l'Ecclésiastique (ch. L, 15) : « Que la mémoire de Néhémie passe aussi dans des siècles nombreux, lui qui a relevé nos murs abattus, qui a rétabli nos portes et nos serrures, et qui a rebâti nos maisons ». Mais il ne suit pas de là que les sept semaines ne datent que de l'arrivée de ce grand homme à Jérusalem : il a pu être l'auteur de la réédification des murs et des maisons de cette ville, et n'être cependant que l'exécuteur d'une œuvre autorisée par un décret antérieur. C'est une conclusion que l'abbé Clémence a très bien déduite d'une étude des textes de Néhémie. « Il y a donc tout lieu de croire, dit-il, que Néhémie ne fût envoyé que pour procurer l'ancienne exécution de l'Edit accordé treize ans auparavant à Esdras, qui ne l'avait pu encore faire exécuter qu'en partie. Et il sera vrai tout à la fois, que *la clôture que le roi* Artaxerxès *avait accordée à Juda et à Jérusalem*, dès la septième année de son règne, fut faite en vertu de cette concession, et cependant qu'elle ne le fut que dans la vingtième année du règne de ce prince, par les soins de Néhémie » (*Les caractères du Messie*, etc., p. 308). Or, on ne doit pas oublier que, d'après la

prophétie, l'éxécution du décret relatif à la construction doit durer quarante-neuf ans, et que c'est la date du décret donnant l'autorisation qui est le point de départ des 70 semaines.

De cette analyse des textes, il faut donc conclure qu'Esdras et Néhémie ont exercé leur ministère de concert et dans la même période des sept premières semaines de la prophétie de Daniel. Le temps de ces deux fervents serviteurs de l'Eternel se confond dans une même période de grâce et de bénédiction pour Israël. Le premier a obtenu le décret relatif au rétablissement de Jérusalem et de l'Etat juif; le second a contribué au développement de l'œuvre religieuse et politique d'Esdras et donné une plus vive et plus efficace impulsion aux travaux de la reconstruction définitive de Jérusalem.

Epoque marquante. — L'édit donné à Esdras signale donc une époque très remarquable dans l'histoire du peuple de Dieu. La commission de ce religieux *Sofēr*, est un événement d'une importance capitale, le point de départ d'une ère nouvelle, le signal d'une renaissance de la nationalité juive. Avec le concours de Néhémie, il a fondé un Etat, établi un corps politique et préparé la reconstruction matérielle de Jérusalem. Ces deux témoins de Jéhovah ont été les instruments dont il s'est servi pour reconstituer le peuple de la vraie religion, le peuple de la Révélation. On a trouvé étrange que « cet amas de mendiants » se donnât pour centre du monde futur. Il en était cependant ainsi, et ce n'est pas la seule fois que Dieu ait fait de grandes choses avec des éléments bien imparfaits : le groupe des enfants d'Israël n'en était pas moins alors le peuple de Dieu, le peuple qui devait donner au monde le Messie, le Rédempteur. La valeur intrinsèque du décret autorisant le rétablissement de Jérusalem méritait donc d'être signalée par l'Ange et elle doit être pesée sérieusement au point de vue historique. Dès la période des « sept semaines, » la nation juive agit dans la plénitude de sa vie ; elle s'était déjà constitué un sanctuaire ; puis, en vue du culte qui devait y être rendu au Dieu des cieux, elle se créa une capitale où elle se gouverna d'après ses lois et détermina son individualité. Mais il ne faut pas oublier que ce fut le service du Temple qui motiva l'envoi d'un prêtre et d'un docteur de la Loi pour rétablir la ville sainte et que, par suite, l'édit d'Artaxerxès se rattache à celui de Cyrus. Remarquons aussi que, à cause du motif religieux qui avait amené le rétablissement de Jérusalem, les prêtres y obtinrent une influence prépondérante : ils eurent la mission de représenter la religion nationale en

face de la domination étrangère (des Perses, des Lagides et des Séleucides).

Intervention divine. — Sous le commandement de Moïse, les Hébreux avaient été tirés de la servitude égyptienne par des voies surnaturelles. A Babylone, l'Eternel fit aussi des miracles pour soutenir son peuple exilé; et il couronna son œuvre en gagnant à ce peuple le cœur de Cyrus, de Darius et d'Artaxerxès Ier qui, sans le soupçonner, accomplirent sa volonté. Ainsi, les deux premiers de ces rois avaient pu facilement ne voir aucun inconvénient au rétablissement du Temple. Mais lorsqu'on parlait aux rois de Perse et à leurs conseillers de rebâtir une ville qui occupait une position très forte, ils entrevoyaient et appréhendaient là un danger pour leur monarchie. La faveur extraordinaire que demandaient les Juifs ne fut donc obtenue que par des moyens extraordinaires. Pour ne pas effaroucher Artaxerxès et ses ministres, Esdras parvint à faire comprendre la nécessité d'une réforme et d'une organisation religieuse qui maintiendraient le culte prescrit par le Dieu des cieux. On ne pouvait demander plus; mais on pouvait ainsi obtenir davantage. Le roi de Perse fut, en effet, amené, par une inspiration d'En haut, à se prêter à l'accomplissement du décret divin. Il suffisait d'introduire dans le rescrit que le roi donna à Esdras quelques expressions qui permissent aux juifs, venus avec ce docte Scribe, de constater qu'ils étaient autorisés à rebâtir leur ville. Au moment où Esdras et ses amis circonvenaient ainsi Artaxerxès, l'action de Dieu gagnait le cœur du roi à la cause de son peuple. Le Dieu d'Israël ferma les yeux du monarque et de ses conseillers, afin qu'ils ne portassent pas leur attention sur les conséquences des pleins pouvoirs qu'ils donnaient au docteur de sa Loi et sur l'autorisation qu'on lui accordait de faire du surplus de l'argent l'usage qu'il lui plairait. Un doigt mystérieux introduisit tout cela dans le décret d'Artaxerxès. Aussi Esdras pût-il exprimer cette pensée. « Le roi lui accorda tout ce qu'il lui avait demandé, parce que la main favorable du Seigneur son Dieu était sur lui » (ch. VII, 6). Celui qui rédigea le décret pouvait n'avoir en vue que l'autel et le temple, mais le Très-Haut coucha dans cet écrit des clauses qui lui donnaient une autre portée. En accordant à Esdras cette liberté d'action, Artaxerxès et ses conseillers étaient probablement loin de se douter que le rétablissement de l'Etat juif au point de vue ecclésiastique et civil allaient s'en suivre; leur attention se portait surtout sur l'œuvre du Temple, sur le culte à rendre à

Jéhovah. « Qu'on ait grand soin, dit le roi, de fournir au temple du Dieu du ciel tout ce qui sert à son culte, de peur que sa colère ne s'allume contre le royaume du roi et de ses enfants » (vs. 23). Dans d'autres passages de ce décret, Artaxerxès se préoccupe encore de faire observer la loi du Dieu du ciel (vs. 14-22, 25, 26). Mais sans y prendre garde — *Manum regis ductante Numine* — il a signé l'autorisation prédite par l'oracle des soixante-dix semaines, il a décrété la reconstuction de Jérusalem : il a agi sous le coup de pouce de la Providence. Bientôt après, le roi dut reconnaître qu'il avait restitué aux Juifs l'exercice de leurs droits naturels (*sedium occupatio, ædificatio, munitio*). Mais l'autorisation donnée n'en devait pas moins être regardée comme irrévocable par le roi (voy. p. 508). Aussi avons-nous vu qu'il ne fut aucunement surpris de la demande que Néhémie lui adressa, treize ans après, pour aller rebâtir Jérusalem, et à laquelle il n'opposa d'autre objection que le regret qu'il éprouvait de le voir s'éloigner de la cour.

Donc, quoique le décret donné à Esdras soit surtout relatif au Temple, il n'en est pas moins vrai que ce décret contient l'autorisation de reconstituer l'État juif et de rebâtir Jérusalem ; d'où il suit que les soixante-dix semaines prophétiques doivent être comptées à partir de la septième année d'Artaxerxès Longuemain. — A première vue, ce décret peut paraître n'avoir rapport qu'au Temple et aux détails des dépenses nécessaires à son embellissement. Mais on va trop vite en disant : *Templum duntaxat et sacrificia spectat*. Il n'est pas vrai, en effet, que ce décret ne renferme rien au sujet de la reconstruction de Jérusalem. Nous venons de démontrer qu'il donne à Esdras des pouvoirs suffisants à ce sujet. On trouve, dans cet édit, des concessions, des paroles du roi qui suppléent largement à ce qu'il ne dit pas en termes exprès. Or, l'Ange ne dit pas que les soixante-dix semaines doivent être comptées à partir d'un décret autorisant « expressément » les juifs à rebâtir leur ville. Il ne s'occupe que d'un Edit donnant des pouvoirs qui autorisent, d'une manière quelconque, implicite ou expresse, la reconstruction de Jérusalem. Or, nous avons constaté que le mandat d'Esdras lui confère une autorité telle qu'il n'est pas possible de supposer qu'il n'avait pas l'autorisation de reconstruire cette ville. Il ne s'agit pas, dans ce décret, comme dans ceux de Cyrus et de Darius, d'un simple retour des juifs et de la reconstruction du Temple. Les décrets de Cyrus et de Darius limitaient leur autorisation au relèvement du sanctuaire.

Artaxerxès Ier donne des pouvoirs si étendus qu'on ne peut s'empêcher de reconnaître qu'ils contiennent l'autorisation de rétablir l'Etat des juifs et de rebâtir leur ville, en vue d'assurer le service du Temple. Les exégètes sont donc fondés à faire partir les soixante-dix semaines du décret donné à Esdras par Artaxerxès dans la septième année de son règne ; on ne peut pas les accuser d'avoir, en adoptant ce *terminus a quo*, été mus par le désir de faire concorder la prophétie avec la chronologie profane ou avec l'histoire.

Le système d'après lequel le décret, pour rebâtir Jérusalem, daterait de la vingtième année du règne d'Artaxerxès-Longuemain, époque où il permit à Néhémie de s'absenter pour aller relever les murs de cette ville, est inadmissible. — Après avoir exposé la thèse qui s'accorde avec les paroles de la prophétie, et qui permet d'en développer la suite avec une évidence palpable, nous allons examiner le système qui fixe la sortie de la parole ou le point de départ des soixante-dix semaines à l'autorisation donnée à Néhémie par Artaxerxès dans la vingtième année de son règne. Nous avons vu déjà que cet à tort qu'on a regardé le décret donné à Esdras comme n'ayant pour objet que le Temple et le culte. Dans ce firman, nous avons, au contraire, relevé et signalé des paroles qui montrent qu'il autorisait aussi la reconstruction de la Ville, et qu'il était parfaitement visé par la prophétie. Donné à Esdras pour l'organisation du service du Temple, et l'observation rigoureuse de la loi mosaïque, cet édit permet aux Juifs de « revivre » et de « se donner une clôture dans Juda, savoir dans Jérusalem (I Esdr., IX, 8, 9). Donc, l'*exitus verbis*, le *terminus a quo* de la prophétie cadre avec la septième année du règne d'Artaxerxès, date de cet édit. C'est alors que le décret parut et qu'il commença à recevoir son exécution. Il est vrai que Néhémie bâtit les murs de la ville, qu'il contribua à y attirer des familles juives, à y construire de nombreuses habitations. Mais ce n'est pas l'exécution du décret qu'il importe de considérer ici, car l'Ange ne dit pas : « Du moment où on relèvera les murs et où on rebâtira Jérusalem... » ; mais : « A partir de l'autorisation de rebâtir... » Nous avons pu constater, d'ailleurs, que l'autorisation accordée à cet illustre homme d'Etat implique un décret déjà donné pour rebâtir la ville, et que la permission que le roi lui donne de s'absenter n'a pour but que de faire exécuter les travaux autorisés par ce décret. Le point de départ des soixante-dix semaines ne saurait donc être retardé jusqu'à la mission de Néhémie.

De nombreux écrivains (commentateurs, chronologistes, historiens) qui n'ont pas lu, en propres termes, dans l'édit donné à Esdras, les mots « rebâtir murailles et emplacements » et ont cru trop facilement que l'autorisation de reconstruire Jérusalem n'était pas contenue dans cet édit, ont pris, pour point de départ, l'autorisation donnée à Néhémie, dans la vingtième année d'Artaxerxès. Ces érudits admettent que la thèse basée sur le décret donné dans la septième année du règne de ce roi, s'accorde très bien avec les évènements de l'histoire, mais ils supposent qu'elle ne justifie pas pleinement les données de la prophétie. Nous avons établi le contraire ; et nous avons vu qu'on ne saurait regarder l'autorisation donnée à Néhémie comme le *Dabar* d'après lequel les soixante-dix semaines doivent être comptées. Nous n'en devons pas moins constater que Jules Africain crut qu'elles dataient du second décret d'Artaxerxès, daté de la vingtième année de son règne, et que son opinion fut suivie par quelques Pères de l'Eglise (Chrisostôme, Théodoret, Isidore de Péluse). Cette date fut aussi adoptée par Bède, Nicolas de Lyre, Luther, Vitringa (*Observ. sac.* II, p. 290), Usher, Grotius, Petau (*de Doctr. temp.* XII, 29 ; *Breviar. temp.* II, 3, 9), Bossuet (*Disc. sur l'hist. univers.*, 2e part. ch. IX), Huet, C.-B. Michaelis (*Annot. uberiores*), Hengstenberg, Hævernick, Reinke, Wallon (*Vie de N.-S. Jésus-Christ* et *De la croyance due à l'Evangile*), etc.

Mais ces doctes personnages n'aboutissent pas à faire cadrer les dates de la prophétie avec les données chronologiques de l'histoire. L'édit daté de la vingtième année d'Artaxerxès, c'est-à-dire de l'an 435 ou 444, nous conduit à l'an 39 de notre ère, et cette année là marquerait la fin des soixante-neuf semaines. La demi-semaine ou le milieu de la soixante-dixième semaine (qui serait l'époque de la mort du Sauveur) aurait eu lieu dans l'année 46 de notre ère, ou cinquante ans à partir de la naissance de Jésus-Christ. De la vingtième année d'Artaxerxès au baptême de J.-C., on trouverait donc neuf ou dix ans de trop, et on supprime, en outre, trois années de la dernière semaine.

Pour faire disparaître cette différence, on a songé à faire remonter le règne d'Artaxerxès à l'année 474 ou 473, afin de trouver que la vingtième année de son règne tombe en 455 ou 454. C'est, au fond, faire partir le décret de la dixième ou de la onzième année du règne de ce roi. Pour motiver ce changement à la chronologie reçue, ces érudits se sont donné beaucoup de peine, et ils se sont livrés à un travail considérable qu'ils auraient pu s'épargner s'ils avaient lu plus attentivement l'édit

qu'Artaxerxès donna à Esdras dans la septième année de son règne.

On nous présente donc ici, au sujet du commencement du règne d'Artaxerxès Ier, un point litigieux, que nous devons éclaircir, afin de bien établir que la septième année du règne de ce prince tombe dans l'année 458-457. Nous allons donc montrer qu'Artaxerxès Ier est monté sur le trône en l'an 465-464, et qu'il n'est pas vrai que le commencement de son règne date de l'an 474 ou 473 avant notre ère.

Vrai chronologie des règnes de Xerxès et d'Artaxerxès. — Xerxès monta sur le trône en 485, et la chronologie ordinaire lui donne vingt ou vingt et un an de règne, à partir de cette année qui fut celle de la mort de Darius, son père. Cette date, conservée par Hérodote, est acceptée sans contestation. Le Canon de Ptolémée fixe la mort de Xerxès entre décembre 466 et décembre 465 (cfr. Clinton, *Fasti Hellenici*, à l'an 465). La chronologie du règne de ce roi et de son fils Artaxerxès est aussi établie par Diodore de Sicile (IX, 69), d'après lequel Xerxès fut tué par Artaban, après vingt années de règne, sous Lysithée, archonte des Athéniens, dans la quatrième année de la LXXVIIIe olympiade (c'est-à-dire dans l'année 465 avant l'ère vulgaire). Le même historien reconnaît qu'Artaxerxès succéda à son père après sept mois. Eusèbe est de cet avis. Manéthon, cité par Africain (dans Syncelle, *Chronographia*, p. 75), donne la même durée de vingt et un ans au règne de Xerxès. Les sept mois d'Artaban, que d'autres donnent à Artaxerxès, sont mis au compte de Xerxès. Ce dernier a commencé son règne au commencement de 485; sa vingtième année fut achevée au commencement de 465; il vécut encore environ cinq mois; de sorte que les sept mois d'Artaban complètent les vingt et un ans de Xerxès. L'avènement d'Artaxerxès n'eut lieu ainsi qu'en décembre 465, ou en janvier 464, et il régna de l'an 464 à 424. Ainsi, de Saulcy reconnaît que Xerxès Ier a régné de 485 à 465, et Artaxerxès Ier Longuemain de 465 à 424 (*sept siècles de l'hist. jud.*, p. 18). Fr. Lenormant fait régner Xerxès de 485 à 465 et Artaxerxès de 465 à 425. Curtius (*Griech. Geschichte*) indique, pour le règne de Xerxès, les années 485-465, et pour le règne de son fils, les années 464-425. Ces dates concordent avec toutes les données historiques.

Ainsi, en suivant les chronologistes les plus sûrs et les historiens qui ont dû être les mieux instruits des affaires de l'empire perse, nous devons admettre que Xerxès a commencé son règne dans l'année 485 avant notre ère (période julienne 4229; ère de

Nabonassar 263), et que la fin de son règne doit être placée en l'an 465 ; de sorte que le règne d'Artaxerxès va de cette même année à l'an 424, en comprenant dans ce laps de temps, suivant la méthode de Ptolémée, les sept mois d'Artaban.

Confusion chronologique et historique amenée par le langage équivoque de quelques historiens grecs, au sujet de la fuite de Thémistocle et de son arrivée en Asie. — Nous devons reconnaître, toutefois, que cette histoire de Xerxès et d'Artaxerxès est devenue confuse, parce que les écrivains anciens se sont mal exprimés au sujet de la fuite de Thémistocle et de son arrivée à la cour du grand roi. C'est un point de chronologie discuté et qui a porté quelques érudits à enlever dix ans au règne de Xerxès, et à les ajouter à celui d'Artaxerxès; de sorte que la mort de Xerxès serait placée en 474. Ces savants s'appuient sur les témoignages que nous allons ramener aux vraies dates exposées ci-dessus.

Commencement du règne d'Artaxerxès I[er], indiqué non par la fuite, mais par l'arrivée de Thémistocle en Perse. — C'est le raisonnement suivant qui a donné naissance à la discussion historique qui va nous occuper : le commencement du règne d'Artaxerxès est fixé par l'année de la *fuite* de Thémistocle; or, *cette fuite* eut lieu sous le règne d'Artaxerxès, et non sous celui de Xerxès, son père ; donc, le général athénien vint en Perse sous Artaxerxès; mais, d'un autre côté, cette fuite eut lieu en 473 ; donc Artaxerxès était déjà roi à cette époque.

Mais, avec une étude plus sérieuse des documents, on n'aurait pu s'empêcher de reconnaître que la majeure est équivoque. Par *fuite* de Thémistocle on entend, en effet, tantôt l'ostracisme ou le bannissement (*fuite* d'Athènes), considéré comme point de départ de l'exil de ce général, et tantôt sa *fuite* d'Argos, de Corcyre, le départ de chez Admète, roi des Molosses, en Epire, et enfin son *arrivée* en Perse.

Il n'a pas été, du reste, difficile de prouver la mineure, savoir que la *fuite* (*arrivée*) de Thémistocle eut lieu sous le règne d'Artaxerxès : Thucydide (I, 137), nous dit que « Thémistocle, fuyant d'Argos, écrivit d'Ephèse à Artaxerxès, fils de Xerxès, récemment régnant (Βασιλέα Ἀρταξέρξην τοῦ Ξέρξου, νεωστὶ βασιλεύοντα) ». Ainsi, Thucydide est si explicite, qu'il atteste que Thémistocle a fui vers Artaxerxès, fils de Xerxès. Charon de Lampsaque, cité par Plutarque (*Vie de Thém.*, 27), et qui vivait bien avant Thucydide, dit la même chose ; et un témoignage qui est celui d'un homme qui vivait en Asie et qui écrivait son histoire au

temps même de l'événement, et surtout celui de Thucydide, doivent être préférables et sont, en effet, préférés à celui de quelques auteurs, dont le plus ancien vivait plus de cent après l'événement (1).

Ainsi, il suit de ces textes que Thémistocle « fuyant d'Argos, écrivit d'Ephèse à Artaxerxès. » Seulement il reste à savoir combien de temps s'écoula à partir de cette *fuite* d'Argos jusqu'au moment où Thémistocle *arriva* en Perse et écrivit à Artaxerxès. C'est ici que quelques anciens embrouillent les cartes. Ce n'est cependant pas tout à fait la faute de Thucydide. Il n'indique, il est vrai, ni la date de l'ostracisme, ni celle du départ d'Argos; mais il dit que le général athénien, « chassé de sa patrie, habitait Argos, allant et venant ('επιφοιτῶν) dans les autres parties du Péloponnèse (*Hist*. I, 135). Il le représente ensuite comme fuyant d'Argos à Corcyre, puis chez Admète, roi des Molosses, et enfin à Ephèse, d'où il écrivit à Artaxerxès. De ce résumé, il appert que, d'après l'historien grec, il a pu se passer un temps assez long entre la *fuite* d'Argos et l'*arrivée* en Perse de Thémistocle. Or, c'est l'*arrivée* que Thucydide met en connexion avec le commencement du règne d'Artaxerxès.

D'un autre côté, le même Thucydide nous porte à nous tenir en garde contre une confusion de dates, que nous allons constater, en nous disant que Thémistocle, dans sa fuite, tomba au milieu de la flotte athénienne qui assiégeait Naxos. Cet événement qui eut lieu entre le *départ* d'Argos et l'*arrivée* en Perse, nous indique aussi que ce qu'on appelle la *fuite* de Thémistocle en Perse ne se rapporte pas à une date aussi reculée qu'on a cru pouvoir le supposer. En effet, Thucydide nous apprend, d'un autre côté, que Cimon ne fut élu pour commander cette flotte que la 3e année de la 77e olympiade; d'où il suit que Thémistocle n'était pas en Asie dans la 2e année de cette olympiade. D'ailleurs, on sait que Cimon fit diverses expéditions avant de venir à Naxos et qu'il y mit du temps, peut-être deux ou trois ans. De sorte que Thémistocle ne put guère être jeté par la tempête à Naxos que dans l'an 3 de l'olympiade 78, et que, par suite, il ne put arriver en Perse avant l'an 4 de cette olympiade (21e année du règne de Xerxès, pour les uns, d'Artaban et d'Artaxerxès pour les autres).

(1) Cornelius Nepos n'hésite pas à adopter ce sentiment (*Vit. Themist.*). Il déclare qu'il ne suit pas ceux qui disent que Thémistocle passa en Asie sous le règne de Xerxès, mais qu'il croit devoir s'en rapporter à Thucydide, compatriote du général athénien, et plus rapproché de cette époque que les autres écrivains.

On s'explique, dès lors, très bien comment Ephore, Dinon, Clitarque et Héraclide disent que Thémistocle a fui vers Xerxès ou qu'il se rendit auprès de ce roi : ils ont, d'après la méthode du Canon de Ptolémée, donné tout entière à Xerxès l'année 21e de son règne qu'il avait commencée. On sait que les sept mois d'Artaban sont comptés tantôt à Xerxès et tantôt à Artaxerxès, et que, pour ce motif, les données concernant le règne de Xerxès oscillent entre 20 et 21 ans. Ainsi, il a pu se faire que Xerxès fut censé régner encore lorsque Thémistocle arriva en Asie, en 465. En réalité, le général athénien arriva à Ephèse peu de temps après l'avènement au trône d'Artaxerxès.

Mais le récit de Diodore de Sicile ne s'explique pas aussi facilement. Il place la fuite de Thémistocle en l'olympiade 77, 2 ($47\frac{0}{1}$ av. notre ère), et il met la mort de ce fugitif dans cette même année. On en conclut avec raison qu'il se trompe au moins d'un an et que, dès lors, cette *fuite* (arrivée en Asie) a eu lieu plus tôt (dans l'olymp. 76, 4). Il fait, du reste, recevoir le général athénien par Xerxès (lib. XI, 56), trompé qu'il est par un trait relatif à Mandane, sœur de ce roi, laquelle a pu tout aussi bien demander la mort de Thémistocle à Artaxerxès, son neveu. On pourrait le mettre d'accord avec Thucydide en disant que le vainqueur de Salamine arriva en Asie du vivant de Xerxès, ou du moins dans l'année où Xerxès était censé régner encore, et qu'il écrivit ensuite à son fils qui venait de monter sur le trône. Mais Diodore ne peut placer ce dernier événement (l'arrivée en Asie et la lettre écrite à Artaxerxès) dans la 2e année de la 77e olymp. (14e de Xerxès) qu'il donne comme l'année de la fuite de Thémistocle : ce n'est là que l'année du départ d'Athènes ou d'Argos. Mais ce *départ* pour la Perse est séparé de l'*arrivée* dans ce pays par des voyages et des séjours divers dont il faut tenir compte. D'un autre côté, Diodore et Eusèbe donnent vingt ans révolus de règne à Xerxès et, de la sorte, ils ne retranchent ni huit ni dix années du règne de ce prince. Seulement, lorsqu'ils marquent l'année de la *fuite* de Témistocle en Perse (la 2e an. de la 77 olymp., selon Diodore ; ou dans l'olymp. 76, 4, d'après Eusèbe. — *Chronic* ex vers Hieron. ; Chron. armén., p. 33), ils ont raison de dire que Xerxès vivait encore (1). Ce roi

(1) Quelques chronologistes antidatent de cette façon l'arrivée de Thémistocle à la cour du grand roi : ils dirent que cet événement eut lieu en l'an 473 selon le calcul d'Eusèbe (*Chron.*). Mais il y a simplement dans ce passage : « fuite de Thémistocle chez les Perses. — *Themistocles ad Persas confugit.* On obtient ainsi une confusion du *départ* d'Athènes (ostracisme) avec l'*arrivée* en Perse.

vivait, en effet, lorsque Thémistocle quitta Argos. Mais ce qu'il faut reprocher à Diodore, c'est d'avoir confondu l'année de la *fuite* d'Argos avec l'année de l'*arrivée* en Perse. Il se réfute, d'ailleurs, lui-même et il suppose une époque plus récente de ce passage dans l'empire perse, car il énumère des événements qui demandent un temps considérable : il reconnaît que le général athénien séjourna à Argos et chez le roi des Molosses. Il faut donc admettre que, en indiquant dans la même année la fuite et la mort de Thémistocle, il résume les événements d'une façon incorrecte. On ne peut l'excuser qu'en disant qu'il s'exprime ainsi par prolepse ou par anticipation, comme il arrive souvent aux historiens de le faire : à propos du banissement ou de l'exil, il indique ce qui lui arrivera, sa fuite, sa mort, quoique ces événements aient eu lieu à des époques différentes. Cette remarque a été déjà faite par Salian (ad an. M. 3590) : *Diodorus multas res Themistoclis, et multum temporibus dissitas, in unum, et eumdem conjecit annum.* Parlant de l'accusation de l'ostracisme et de la mort de Thémistocle, Calvisius dit aussi très justement : *Diodorus hæc omnia in unum conjecit, ut solet etiam in aliis historiis* (ad an. M. 3479).

Il est fâcheux que Plutarque ait contribué à maintenir ces divergences qu'il eût été cependant si facile d'expliquer. Voici l'exposé qu'il fait des opinions relatives à l'arrivée de Thémistocle en Perse (Thémis. XXVII) : « Thucydide et Charon de Lampsaque racontent que, Xerxès étant mort, Thémistocle vint auprès de son fils ; Ephore, Dinon, Clitarque, Héraclide et plusieurs autres écrivent qu'il vint auprès de Xerxès. » Il ajoute ensuite que « Thucydide a mieux suivi les Annales (τοῖς δὲ χρονικοῖς δοκεῖ μᾶλλον ὁ Θουκυδίδης συμφερέσθαι), quoiqu'elles ne conviennent pas entre elles. » Il aurait pu voir que si elles ne sont pas d'accord, c'est qu'elles parlent de faits historiques différents.

Il y a, en effet, — ainsi que nous l'avons déjà constaté, — plusieurs *fuites* de Thémistocle, savoir : l'ostracisme qui est le point de départ de l'exil et de l'arrivée en Perse ; mais avec un temps d'arrêt assez long à Argos ; fuite d'Argos à Corcyre où il séjourna pendant quelques temps ; fuite chez Admète, et fuite en Asie. Ainsi, lorsque, d'après Plutarque, Ephore, Dinon, Clitarque et Héraclide représentent Thémistocle comme fuyant à la cour de Xerxès, on peut comprendre qu'ils ont en vue quelques-uns des moments de la fuite de ce général qui eurent lieu du vivant de ce roi, ou qu'ils le font arriver en Perse dans la dernière année de son règne, et qu'ils comptent cette année comme lui appar-

tenant tout entière. De cette sorte nous avons pu déjà expliquer l'assertion contraire des écrivains allégués par Plutarque (1).

Ainsi, comme l'a très bien dit Thucydide, c'est après la mort de Xerxès et, dès lors, en 465, que Thémistocle vint en Perse. De nombreux chronologistes ou historiens modernes ont, en effet, parfaitement reconnu que ce général dut arriver en Asie plusieurs années après qu'il eut été banni d'Athènes. Curtius (*Griech. Geschichte*, II, 32 et ss.), nous donne, à ce sujet, la chronologie suivante : le Bannissement (*Verbannung*) de Thémistocle en 470 (Olymp. 77, 3); la mort de Pausanias et la fuite de Thémistocle en 467 (Olymp. 78, 2) ; la victoire de l'Eurymédon, remportée par Cimon en 465 (Olymp. 78, 4), et la même année, assassinat de Xerxès par Artaban ; Artaxerxès Ier, roi de Perse en 464 (Olymp. 79, 1). D'après Duruy, Thémistocle, condamné à un exil de dix ans, se retira à Argos en 471, et il passa en Asie en 466, à la cour de Suse, où Xerxès venait de mourir.

De cette discussion, nous sommes en droit de conclure que le bannissement de Thémistocle eut lieu en 471-470 ; que la victoire, remportée par Cimon sur les Perses, près du fleuve Eurymédon, eut lieu en 466-465; que Xerxès, qui ne survécut pas longtemps à cette humiliation, fut assassiné par le chef de ses gardes en 465 ; et que, dans le cours de cette année, le fugitif athénien arriva en Asie, d'où il adressa des lettres à Artaxerxès, lequel commença à régner à la fin de l'an 465, dans la quatrième année de la soixante-dix-huitième olympiade (465 ans av. l'ère vulgaire) (2).

(1) C'est aussi le moment de départ pour l'exil que Cicéron avait en vue (Lælius, XII), lorsqu'il dit, en parlant de Thémistocle : *Themistocles fecit idem, quod viginti annis ante apud nos fecerat Coriolanus.* Or, la fuite de Coriolan chez les Volsques eut lieu l'an de Rome 26 ½ (ou 492 ans av. l'ère vulgaire). Ce qui donne l'an 472 pour la fuite de Thémistocle. Mais l'orateur romain ne se proposant pas de faire de la chronologie, a pu se servir du nombre rond, 20, pour le nombre plus précis 19 ou 21 qui mettrait la fuite de Thémistocle en 473 ou en 471. Mais il est bien évident, d'un autre côté, que Cicéron ne se préoccupe pas de l'année de l'*arrivée* de Thémistocle en Asie : il constate un rapprochement dans l'année des *deux fuites* de ces personnages. D'ailleurs, de Rome chez les Volsques, le trajet n'était pas long et Coriolan n'eut pas à faire de longs détours pour se rendre chez les ennemis de son pays. Il n'en fut pas de même pour le voyage du fugitif athénien.

(2) Dodwell se rapproche de ces dates. Il met la fuite de Thémistocle en 468, l'arrivée en Perse en 466, et la mort de Xerxès à la fin

Systèmes adoptés pour reculer de quelques années le règne dArtaxerxès : fixation de la mort de Xerxès à l'an 474 et hypothèse d'une association au trône d'Artaxerxès, son fils. — Il est donc certain, d'après le Canon de Ptolémée, Hérodote, Thucydide, Charon de Lampsaque, Diodore et les écrivains qui semblaient d'une opinion contraire, qu'Artaxerxès commença à régner après la mort de son père, en la quatrième année de la soixante dix-huitième olympiade (d'après Diodore lui-même), c'est-à-dire 465 avant notre ère.

Mais il n'en résulte pas moins, du langage équivoque de Diodore de Sicile, que la fuite (l'arrivée) de Thémistocle en Perse, aurait eu lieu dans la seconde année de la soixante-dix-septième olympiade ; or, comme, d'un autre côté, Thucydide atteste que l'illustre homme d'Etat, ayant pris la fuite vers la Perse, écrivit d'Ephèse à Artaxerxès, qui venait de monter sur le trône, il s'ensuivait que ce prince régnait déjà dans l'année de cette olympiade, 77, 2 (Diodore), c'est-à-dire en 471-470 avant notre ère. Diodore dit qu'il régnait depuis un an (il lui donne aussi la vingt-unième année de Xerxès) ; d'après Eusèbe en 473 (Olymp. 76, 4). De cet amalgame d'éléments hétérogènes, quelques chronologistes ont cru pouvoir conclure que Xerxès était mort avant l'arrivée de Thémistocle, et qu'ils pouvaient dater cette arrivée des années du départ ou de la fuite de ce grand capitaine. De sorte qu'ils se sont cru autorisés à placer la mort de Xerxès en l'an 473 ou même en 474 avant l'ère chrétienne.

I. Ainsi, Usher (Usserius) met la fuite de Thémistocle et la première année d'Artaxerxès en l'an 473, et l'arrivée de Thémistocle à la cour en 472 ; puis il recule la mort de Xerxès à l'année 474, et il le fait ainsi mourir neuf ans plus tôt que Ptolémée et les autres auteurs (*Annales*, à l'an du monde 3531, p. 106). De la sorte, ce savant annaliste ne donne à Xerxès que douze ans de règne, et il en attribue cinquante à Artaxerxès. Vitringa fixe aussi l'avènement de ce dernier à une dixaine d'années plus haut, non pas en 465-464, mais en 474. La vingtième année de ce règne tomberait, dès lors, en l'année 455-454, et précéderait de 486 ans la mort du Christ, qui tomberait « au milieu » de la dernière semaine, c'est-à-dire environ trois ans

de cette année ou au commencement de 465, qui fut celle de l'arrivée de ce général. D'après Clinton, cette fuite eut lieu dans l'année 466, et Xerxès mourut en 466 (*Fasti Hellenici*, II, 318). Mais ces dates n'ont pas l'exactitude de celles que nous venons d'indiquer.

et demi avant l'expiration des 490 ans marqués dans la prophétie.

De nombreux commentateurs modernes, tels que Hengstenberg, Reinke, ont admis ce système. Des historiens qui ne s'occupaient que de l'histoire grecque (comme Krüger, par exemple), ont aussi admis le résultat que l'on obtient en mêlant, sans un discernement suffisant, les dates de la *fuite* de Thémistocle et de son *arrivée* en Perse. Ainsi, Ruelle, professeur au lycée Henri IV (*Hist. résumée des temps anciens*, etc., t. I, p. 334), dit que « Thémistocle fut exilé par l'ostracisme en 473 » et que, « ne se croyant en sûreté dans aucune ville du Péloponnèse, il s'embarqua pour Corcyre, s'enfuit de là en Epire, et chercha un asile chez Admète, roi des Molosses ». Puis, ce docte professeur ajoute : « Peu après, il passa en Asie, où il gagna la bienveillance du nouveau roi de Perse, par sa facilité à apprendre la langue du pays et les manières persanes (472) ». Ainsi, Thémistocle n'aurait mis qu'un an, à partir du bannissement, pour séjourner à Argos, parcourir le Péloponnèse jusqu'à la trahison de Pausanias, et suivre le long parcours indiqué par les historiens. Cette hypothèse est contraire aux dates que ces écrivains anciens nous ont transmises. Il n'est donc pas possible d'accorder à l'abbé Drioux que « Thémistocle se rendit à la cour d'Artaxerxès Ier, le successeur de Xerxès..., qu'il jouit pendant quelque temps du repos le plus parfait à la cour du grand roi... et qu'*il s'empoisonna en* 470 » (*Hist. grecque*, p. 100). A cette époque, Artaxerxès n'était pas encore monté sur le trône (1). Il faut reconnaître, en effet, que la chronologie de Diodore et de Plutarque est vague et imparfaite pour cette période de l'histoire grecque. En nous racontant que, poursuivi d'exil en exil, d'Argos à Corcyre, et de là chez Admète, où il séjourna quelque temps, le vainqueur des Perses à Salamine traversa, en fugitif, la Macédoine, et, passant la mer Egée, arriva à Ephèse, ces historiens n'ont ni détaillé les diverses aventures du voyage, ni assigné une date certaine aux diverses étapes de la fuite de ce célèbre proscrit (1).

(1) Il est de notre devoir de corriger ici une erreur que nous avons commise, dans l'*Introduction* (p. 304), à propos de la date de la mort de Xerxès et du commencement du règne d'Artaxerxès-Longuemain. Nous avions fait une étude spéciale des règnes des rois chaldéens et des rois de Perse, jusques et y compris Darius d'Hystaspe. Le tableau que nous avons donné de cette période avait pour

En adoptant cette chronologie, Usher a peut-être été influencé par le système qu'il avait adopté au sujet de la prophétie de Daniel. Ayant supposé que la vingtième année d'Artaxerxès y était indiquée, il arrivait à fixer le commencement des soixante-dix semaines à l'année 454. En suivant la chronologie reçue, on avait treize ans de trop. La confusion des écrivains grecs permettait de retrancher neuf ans à Xerxès. On se croyait autorisé à retrancher trois ans à la fin des soixante-dix semaines, en plaçant la mort du Christ au milieu de la dernière semaine. On arrivait ainsi à obtenir une période qui pouvait correspondre à celle qui vise l'Oracle de Daniel.

II. Toutefois, un des plus célèbres chronologistes, le P. Petau, n'a pas cru pouvoir corriger ainsi la chronologie du Canon de Ptolémée et des auteurs grecs, au sujet de la mort de Xerxès : il a très bien compris qu'on ne pouvait faire mourir ce roi en 474. Mais il a songé à un double commencement de règne, et il compte les années d'Artaxerxès de la douzième année du règne de Xerxès, qui aurait associé, à cette époque, son fils à l'empire. De sorte que Xerxès ayant régné vingt et un ans (Diodore, liv. XI), Artaxerxès aurait commencé à régner dix ans avant la mort de son père. Le P. Petau a cru pouvoir établir le fait de cette association : 1° par le témoignage de Thucydide et de Charon de Lampsaque; 2° par l'usage des rois de Perse de s'adjoindre leur héritier. Mais il n'est pas possible de trouver là une preuve ou même un indice de ce double commencement de règne.

1° On peut, il est vrai, supposer que, d'après Diodore, Xerxès était encore en vie à l'arrivée de Thémistocle, et que, d'après Thucydide, Artaxerxès régnait déjà à l'époque où le général athénien arriva en Asie. Mais le P. Petau n'est pas autorisé à conclure, du langage obscur et inexact de Diodore, que Thémistocle arriva à la cour du grand roi du vivant de Xerxès, et que le fils régnait déjà avec son père, en la deuxième année de la soixante-dix-septième olympiade (473 avant notre ère), et même

but d'indiquer l'année où eut lieu la fin des soixante-dix ans de la destruction du Temple. Pour la chronologie de Xerxès et de son fils, nous avons adopté, avec trop de confiance, la chronologie que nous avons trouvée dans les écrits de nombreux érudits. Mais il fallait réviser cette chronologie : c'est ce que nous venons de faire; et, après l'examen plus sérieux des historiens profanes, nous ne croyons pas qu'il soit possible de ne pas fixer la mort de Xerxès à l'an 465, et la première année du règne d'Artaxerxès à l'an 465-464.

dans la quatorzième année de Xerxès, ayant commencé à régner deux ans auparavant (*De Doctr. Temp.*, lib. X, c. 25, XII, 32 et ss. ; *Rat. Temp.*, lib. II, cap. 10). En effet, cette deuxième année est la date qui marque la *fuite* (le décret du bannissement, le départ d'Argos, etc.), et non pas l'*arrivée* en Perse. Or, il n'est pas vrai et il n'est pas possible d'établir, même d'après Diodore, que Thémistocle arriva dans ce pays en l'année olympiadienne 77, 2, ou dans la douzième année du règne de Xerxès. Donc, il n'est pas permis d'inférer du récit confus et mal digéré de l'historien grec que ce roi n'était pas mort à l'époque de l'arrivée de Thémistocle, et qu'il avait associé son fils à l'empire. Pour concilier Diodore et Thucydide, il n'est pas nécessaire de supposer qu'Artaxerxès avait été associé à l'empire neuf ans avant la mort de son père : il suffit de constater que Diodore donne la date de l'exil, du bannissement d'Athènes ou du départ d'Argos, tandis que Thucydide indique indirectement et approximativement la date de l'arrivée à Ephèse.

D'un autre côté, on ne voit pas comment Thémistocle aurait écrit au fils plutôt qu'au père, qui tout naturellement aurait pu se montrer froissé de ce manque d'égards. D'ailleurs, le langage de Thucydide s'oppose à cette hypothèse : il dit expressément qu'Artaxerxès était récemment monté sur le trône. Il convient, en outre, de remarquer que la septième année du règne d'Artaxerxès, indiquée dans le livre d'Esdras, tomberait, si l'on tient compte de l'association au trône de ce prince, en la dix-neuvième année de Xerxès, qui devait être alors à Suse. Or, il est difficile d'admettre qu'Artaxerxès, en la présence du roi son père, eût publié, sans même le nommer, un décret dans lequel il se donne lui-même la qualité de « roi des rois », et eût réglé tout comme seul et unique souverain : le langage tenu dans cette circonstance par Artaxerxès n'aurait pas été possible du vivant de Xerxès. Le P. Petau répond à cette objection, en supposant qu'Esdras a compté les années d'Artaxerxès, de l'association de ce prince, comme l'aurait fait Néhémie. Mais si l'on peut admettre que Néhémie, échanson de ce roi, ait compté les années de son règne, à partir de son association au trône, on ne voit pas pourquoi Esdras, qui ne vivait pas à la cour, ne les aurait pas comptées, comme tous les historiens, du jour où il commença à régner seul après la mort de Xerxès. Il suffit, du reste, pour renverser cette hypothèse du docte chronologiste, de montrer que sa conjecture relative au double commencement du règne d'Artaxerxès est sans fondement. Nous venons de détruire

un des piliers de sa démonstration. Le second ne sera pas plus difficile à renverser.

2° En ce qui a trait à la loi ou à la coutume des Perses, elle avait pour but, lorsque le roi partait pour une expédition, de lui faire désigner un successeur, un héritier présomptif. Mais désigner un héritier de la couronne, en cas de décès possible et associer cet héritier au trône, sont deux actes dont les objets sont très différents. C'est la désignation d'un successeur qui était en usage chez les Perses et non pas l'association au trône. Hérodote (liv. VII), s'exprime, en effet, ainsi : Darius entreprenant une expédition contre l'Egypte et contre Athènes, une dispute s'éleva entre ses fils au sujet de la prééminence (περὶ τῆς ἡγεμονίης), car il fallait, selon la loi des Perses, que le roi, allant faire campagne, indicât son successeur (*successorem nominare regni.* — Edit. Didot). Il s'agissait donc de désigner celui qui serait roi, dans le cas où le roi périrait à la guerre ; c'était un *rex designatus* ; mais un héritier présomptif, un successeur désigné, un dauphin, un prince de Galles, un Kronprinz (prince de la couronne), n'est pas un associé au trône. Ainsi, l'hypothèse d'une association au trône d'Artaxerxès repose sur l'interprétation inexacte de la coutume des Perses et se heurte à une objection qui lui ôte toute vraissemblance. Il est, d'ailleurs, facile de voir que Xerxès qui, d'après le même Hérodote, fut désigné par Darius pour être son successeur, ne fut pas, pour cela, associé au trône : il n'est pas dit qu'il régna avec son père, les historiens ne lui donnent que 20 ou 21 ans de règne, et ils ne datent ces années que de la mort de son père. A plus forte raison n'est-on pas autorisé à dire qu'Artaxerxès — dont la désignation au trône n'est indiquée nulle part — a été associé à la couronne et a régné pendant quelques années en même temps que Xerxès.

Une autre objection, faite contre la conjecture de l'illustre chronologiste, est fondée sur une autre invraissemblance : on ne s'explique pas comment Xerxès se serait associé Artaxerxès, le second de ses fils, par préférence à Darius, qui était l'aîné ; et on ajoute aussi que ce roi n'aurait pas attendu jusqu'à la douzième année de son règne pour faire une association, qu'il n'avait pas jugé à propos de faire lorsqu'il passa en Grèce. Le P. Petau répond que Darius, le fils aîne de Xerxès, était né avant que son père montât sur le trône. Il trouve qu'une raison semblable avait déterminé Darius d'Hystaspe, le père de Xerxès, à l'associer à l'empire, par préférence à Artobazane, son

aîné (Hérodote, liv. VII). Cette raison dut produire le même effet par rapport à Artaxerxès, et on y trouvera le motif qui empêcha Xerxès de faire cette association à la cinquième année de son règne, lorsqu'il passa en Grèce : Artaxerxès ne pouvait avoir alors que six ans au plus, car il était né depuis l'association de Xerxès à l'empire, faite deux ans avant la mort de Darius. Or, il eût été imprudent d'attacher la destinée de la monarchie au sort d'un prince, qu'un âge aussi faible aurait exposé aux entreprises d'un frère aîné, ambitieux et jaloux : il n'en était pas de même en la douzième année du règne de Xerxès. A cette époque, Artaxerxès aurait eu de treize à quatorze ans, et il aurait été en état de se présenter à ses sujets et de les maintenir sous son sceptre. Mais cette réponse est basée sur une fausse analogie. Il est vrai que Darius l'Hystaspide désigna pour lui succéder son second fils, né depuis qu'il avait été élu roi par ses collègues. Mais il faut remarquer qu'il n'était pas prince royal lorsqu'il obtint le trône usurpé par le faux Smerdis. Il est vrai que, dans ces inscriptions, Darius se donne comme un descendant d'Achéménès, mais on sait très bien que du temps de Cambyse, il n'était qu'un de ses généraux, et qu'il n'avait, comme les autres nobles persans qui tuèrent l'imposteur et qui choisirent un des leurs pour monter sur le trône, aucun droit à la couronne ; il voulut que le prince qu'il déclarait son héritier fut fils de roi et put se dire fils de roi. Xerxès n'avait pas une raison semblable : Artobazane, son fils aîné, était le petit-fils du roi Darius et fils du prince royal Xerxès, il se présentait donc comme le prétendant naturel de la race royale ; et la distinction entre un prince né d'un père prince royal, héritier désigné du trône, et un prince né de ce prince royal déjà monté sur le trône, est trop subtile pour que les Perses en aient jamais tenu compte. Il en eût été tout autrement si Xerxès eût été de condition privée et que, comme son père Darius, il eût été proclamé roi des Perses par de simples officiers ses égaux. D'où il suit que l'hypothèse du savant homme, que nous combattons bien à regret, ne repose sur aucun fondement solide. Aussi comprenons-nous très bien que l'évêque Huet et d'autres érudits n'aient pas été de l'avis de ce chronologiste éminent. Son opinion est toutefois adoptée encore de nos jours par quelques commentateurs et par quelques apologistes. Ainsi, nous trouvons, parmi ces derniers, H. Wallon qui, ayant supposé que « l'ordre de rebâtir la ville date de la vingtième année d'Artaxerxès, depuis son association au trône »

(*De la croy. due à l'Evangile*, p. 390), pense que, de la sorte, Artaxerxès monta sur le trône en 474, et que sa vingtième année tombe en 454. Le savant professeur et académicien conclut de là que les soixante-neuf semaines de Daniel (483 ans) mènent à l'an 783 de Rome (30 de l'ère vulgaire), année qui est la quinzième de Tibère, pendant laquelle eut lieu le baptême de Jésus-Christ. De sorte que cette année-là ouvre la dernière semaine, dont les premiers trois ans et demi mènent à la pâque de l'an 33, époque où fut immolé le divin Rédempteur. Mais nous avons vu que l'association sur laquelle repose ce système n'est pas prouvée; nous avons montré aussi que la prophétie ne date pas de la « sortie de la parole », du décret donné par Artaxerxès à Néhémie, mais de celui que reçut Esdras. Nous devons donc nous en tenir à la thèse qui est conforme au texte de la prophétie et qui s'adapte parfaitement aux évènements qui y sont prédits.

Les soixante-dix semaines considérées comme composées d'années lunaires. — Les partisans du système qui fixe l'édit pour rebâtir Jérusalem à la vingtième année d'Artaxerxès, s'y sont pris encore d'une autre manière pour obtenir les quatre cent quatre-vingt-dix ans. Jules Africain, suivi par Théodoret, Zonaras, Bède, Rupert, Huet, a supposé que la prophétie a en vue des semaines simplement lunaires de trois cent cinquante-quatre jours. Ces exégètes acceptent la chronologie d'après laquelle la vingtième année du règne d'Artaxerxès (444) n'a précédé celle de la mort du Sauveur que de quatre cent soixante-seize ans. Mais ils pensent que les semaines de Daniel ne comprennent que des années lunaires, lesquelles étant plus courtes de onze jours que les années solaires ou juliennes, donnent, depuis le mois de Nisan de la vingième année d'Artaxerxès jusqu'au mois de Nisan de la trente-troisième année de notre ère, quatre cent quatre-vingt-dix années lunaires et trois mois et demi ou soixante-dix semaines d'années et cent cinq jours. Mais cette opinion est rejetée par la plupart des commentateurs et des théologiens, qui trouvent, avec raison, que la prophétie ayant été faite pour les Juifs, n'a employé d'autre forme d'année que celle qui était en usage chez ce peuple. Or, les Juifs ne se sont jamais servis d'années lunaires simples. Il faut remarquer, en effet, que, quoique à l'égard de certaines fêtes les Juifs aient été guidés par des années lunaires, ils ne manquaient pas en ajoutant, de temps en temps, un mois intercalaire, de les égaler aux années solaires (cfr. Nic. de Lyre, *Genèse*, ch. VIII;

Torniel, à l'an du monde 1656; Pererius, sur la *Genèse*, liv. 13; Mariana, *De die mortis Christi*, cap. 9; Riccioli, *Chronol. reform.*, t. I, lib. 1, cap. 10; Sigonius, *De Rep. Hebr.*, lib. 3).

La raison de cette manière d'agir est évidente, et il suffit, pour en comprendre la nécessité, de voir que l'année lunaire, dont le commencement, perpétuellement ambulatoire, parcourt successivement toutes les saisons, est directement opposée aux dispositions de la loi de Moïse, qui fixe au printemps la Pâque et le commencement de l'année ecclésiastique, et qui attache celui de l'année civile au septième mois, c'est-à-dire à l'automne de l'année ecclésiastique des Juifs. S'ils avaient fait usage d'années lunaires, le mois de Nisan (qui correspond au 15 mars-15 avril) aurait passé dans tous les mois de l'année solaire, et ainsi la Pâque, qui devait se célébrer dans le premier mois, aurait eu lieu en été, en hiver, en automne. Or, on sait que l'usage n'a jamais varié chez les Juifs de célébrer la Pâque au printemps, et on lit dans le Deutéronome (ch. XVI, 1) : *Observa mensem novarum frugum, et verni primum temporis, ut facias Phase Domino Deo tuo.* Aussi Nicolas de Lyre constate-t-il que, dans l'Ancien-Testament, les supputations doivent se faire par années solaires et que tout le monde l'a ainsi compris (in. cap. IX, Dan.). Pour admettre qu'il s'agit d'années lunaires dans notre prophétie, Bède et quelques autres se fondent sur la traduction latine (*hebdomades abbreviatæ*) et ils en concluent que les soixante-dix semaines auraient été abrégées, raccourcies ou composées de semaines plus courtes que les autres, qui ne sauraient être que des années lunaires. Mais Gabriel ne s'est exprimé ni en latin ni en grec, et nous avons vu (p. 898), que le texte hébreu ne parle pas de semaines abrégées, mais de semaines décrétées. Le sentiment de Jules Africain n'a donc pu avoir qu'un faible écho, et on doit reconnaître qu'il ne repose pas sur une base suffisamment établie.

L'opinion de ceux qui font venir Néhémie en Judée sous le règne d'Artaxerxès II Mnémon est absurde. — Scaliger (*De Emendatione temporum*, lib. VI) a prétendu que le décret de Néhémie fut donné par le second roi du nom d'Artaxerxès. C'est une chose impossible. Ce roi monta sur le trône en l'an 404, et, dès lors, Néhémie serait arrivé à Jérusalem la vingtième année de son règne, c'est-à-dire l'an 384 avant notre ère. Or, Néhémie ne vivait plus à cette époque. Pour mieux réfuter cet anachronisme, il nous suffira d'exposer la théorie bizarre par laquelle Scaliger en viendrait à établir que Néhémie, qui rebâtit les

murs de Jérusalem, vivait du temps d'Alexandre le Grand. Pour prouver cette opinion, ce savant chronologiste a recours à Josèphe (*Antiqq.*, liv. XI, ch. VIII), d'après lequel Sanballat qui s'opposa à la reconstruction, reprise par Néhémie, vivait au temps où Alexandre faisait le siège de Tyr. D'où il suivrait que Néhémie vivait aussi à cette époque et que, dès lors, ce ne peut être Artaxerxès Longuemain qui lui permit d'aller rebâtir Jerusalem, mais bien Artaxerxès Mnémon. Mais cette allégation ne provient que d'une méprise de Josèphe. Cet historien a vu, dans la sainte Ecriture (II Esdr. XIII, 28), qu'un petit-fils du grand prêtre Eliasib fut chassé par Néhémie pour être devenu gendre de Sanballat et pour avoir de la sorte violé la Loi en épousant une étrangère. Mais c'est dans son imagination seulement que Josèphe a vu que cet événement avait eu lieu sous le règne d'Artaxerxès Mnémon. Cette erreur s'explique, d'ailleurs, aisément. On sait que les livres d'Esdras et de Néhémie ne disent rien des rois de Perse à partir d'Artaxerxès Longuemain : ils furent clos peu de temps avant ou peu après la mort de ce prince. Il s'en est suivi que beaucoup de juifs, s'en tenant à leurs saints Livres, n'ont connu que les cinq rois de Perse qui y sont mentionnés : Cyrus, Assuerus (Cambyse), Artaxerxès (le faux Smerdis), Darius d'Hystaspe et Artaxerxès (Longuemain). D'un autre côté, Daniel (XI, 2) se contente d'indiquer cinq rois de Perse ; de sorte que, après avoir montré le dernier de ces rois aux prises avec les Grecs et passant les autres sous silence, il va droit à Alexandre. Ne comprenant pas le motif de cette transition, beaucoup de juifs, qui n'ont pas tenu des registres de leur propre histoire ou qui ne les ont pas consultés et qui ignoraient l'histoire des Perses, se sont imaginés que cet empire n'avait eu que cinq rois. Josèphe qui, sur ce point, n'en savait pas plus que les autres juifs, ne mentionne que les cinq premiers rois et confond le dernier d'entre eux, Artaxerxès Longuemain avec Artaxerxès Mnémon ; puis, ne disant rien de Xerxès II, de Sogdien, de Darius Nothus et d'Artaxerxès Ochus, il passe à Alexandre, et il met ainsi sous le règne de ce conquérant des événements qui se sont passés sous Artaxerxès Longuemain. Ainsi, la preuve de Scaliger ne repose que sur une inadvertance de Josèphe. Il était peu au courant de l'histoire des rois de Perse et il a, au sujet du temps dont il s'agit, embrouillé l'histoire de sa nation. De cet anachronisme, Scaliger n'a pas eu de peine à conclure que l'Artaxerxès, qui permit à Néhémie de reconstruire les murailles de la ville, ne saurait

être le roi surnommé Longuemain, car dans ce cas le célèbre échanson aurait vécu trop longtemps. Mais nous avons pu voir que les rapprochements sur lesquels il s'appuie ne reposent que sur des malentendus.

Une autre preuve, sur laquelle Scaliger appuie sa malencontreuse hypothèse, n'est pas plus sérieuse. Il remarque que, dans le livre de Néhémie (ch. XII, 22), il est fait mention de Jeddoa (Jaddus) et de Darius, roi de Perse. Scaliger se hâte de conclure que ce Darius ne peut être que Codoman. Mais en lisant plus attentivement le texte, on voit qu'il nous apprend seulement que « les noms des chefs des familles lévitiques et des prêtres qui vivaient du temps d'Eliasib, de Joiada, de Johanan et de Jeddoa avaient été écrits sous le règne de Darius, roi de Perse » (II Esdr., XII, 22). Evidemment, on n'avait pas attendu le règne de Darius Codoman, le roi de Perse détrôné par Alexandre, pour écrire les noms des chefs de ces familles lévitiques. Ce travail fut fait dès l'époque de la reconstruction du Temple et de la réorganisation du culte mosaïque, c'est-à-dire du temps de Darius d'Hystaspe. Le texte de Néhémie devait dès lors s'arrêter au nom d'Eliasib, grand prêtre à cette époque. On s'explique, d'ailleurs, aisément, comment les noms de Joiada, de Johanan et de Jeddoa ont été introduits plus tard dans le texte : ils proviennent d'une glose dont le but était de marquer la succession de ces grands prêtres et de compléter le récit de Néhémie. Ainsi, ces adjonctions, qui sont fréquentes à propos des généalogies, ne prouvent pas que Néhémie ait vécu du temps de Jeddoa (Jaddus), qui alla au devant d'Alexandre et désarma la colère de ce prince.

L'impossibilité de faire vivre Néhémie à cette époque ressort, du reste, d'un fait que nous allons signaler. Remarqons d'abord que le roi qui lui permit d'aller à Jérusalem était contemporain du souverain sacrificateur Eliasib : c'est bien, en effet, Eliasib qui était revêtu de cette dignité lorsque Néhémie vint à Jérusalem avec cette autorisation (II Esdr., III, 1). Or, il conste, d'un autre côté, qu'aucun Artaxerxès, autre que celui qui est surnommé Longuemain, n'a pu être comtemporain d'Eliasib. D'où il suit que c'est ce roi seul qui a pu donner l'autorisation à Néhémie. La mineure de notre raisonnement est démontrée par la liste généalogique des grands prêtres qui se sont succédé depuis l'édit de Cyrus. Néhémie nous l'a transmise (XII, 10, et 11) : ce sont Josué, Joachim et Eliasib. Or, Esdras nous apprend que Josué, père de Joachim, au retour des juifs en Pales-

tine, avait des fils de vingt ans et au-dessous, préposés à la construction du Temple (I Esdr., III, 8, 9). On sait, d'un autre côté, que le souverain pontificat passait par succession du père à l'aîné de ses fils, et, dès lors, on doit reconnaître que Joachim, qui succéda à Josué, était son fils aîné. Comme, dans ce temps-là (520 av. notre ère), il était âgé au moins de vingt ans, il faudrait admettre qu'il aurait eu cent trente-six ans lorsque Artaxerxès II Mnémon monta sur le trône, en 404, et il aurait vécu au moins jusqu'à cette époque. En effet, Eliasib, son fils qui lui succéda, ne pouvait pas avoir plus de vingt ans de souverain pontificat lorsque Néhémie vint à Jérusalem pour la première fois, c'est-à-dire, d'après cette hypothèse, en 384, car il fut souverain sacrificateur pendant quarante ans (Josèphe, *Antiq.*, XI, 7), et il vivait encore au retour de Néhémie, retour qui n'aurait pu guère avoir lieu avant l'an 367. Néhémie avait dû revenir à Suse à l'époque fixée pour son retour auprès d'Artaxerxès. Il nous dit lui-même, d'ailleurs, qu'il revint à la Cour dans la trente-deuxième année du règne de ce roi ; il fit auprès de lui un séjour de quelques années après lesquelles il obtint son congé du roi « à la fin des jours » (II Esdr., XIII, 6). On ne sait combien de temps il resta à Suse, mais il dut y faire un séjour assez prolongé (cinq ans d'après Prideaux), car, lorsqu'il revint à Jérusalem, il constata que des abus graves s'y étaient produits, et il n'est pas probable que, pendant une absence de courte durée de ce grand homme, les désordres se fussent développés si promptement dans l'entourage du grand prêtre. Admettant la date de Prideaux pour le séjour de Néhémie à Suse, son arrivée à Jérusalem aurait eu lieu en 367. Eliasib aurait eu alors trente-sept ans de pontificat. On sait, d'ailleurs, qu'il vivait encore quelque temps après, lorsque Néhémie chassa de Jérusalem son petit-fils (le fils de Joiada, fils d'Eliasib, grand prêtre — et non pas comme quelques-uns traduisent : fils du grand prêtre Joiada, fils d'Eliasib), qui avait épousé la fille de Sanballat le Horonien (II Esdr., XIII, 28). Dès lors, le commencement du souverain pontificat d'Eliasib pourrait encore être retardé de plusieurs années et la vie de son père Joachim aurait duré plus de cent quarante ans. Une prolongation de vie si extraordinaire montre assez que ce n'est pas Artaxerxès Mnémon qui permit à Néhémie d'aller à Jérusalem pour la rebâtir. On sait, d'ailleurs, qu'Eliasib mourut la onzième année de Darius Nothus (413 ans avant notre ère), et qu'il eut pour successeurs Joiada, Johanan et Iaddouâ (nommé Iaddous par Josèphe), contemporain d'Alexandre le Grand.

Il est à regretter que de Saulcy se soit laissé égarer, à ce sujet, par le récit confus de Josèphe qui, peu au courant de l'histoire perse et embrouillant les faits relatifs à l'histoire juive de cette époque, a fait revivre le Sanballat, contemporain de Néhémie, au temps du siège de Tyr par Alexandre le Grand (an. 332). C'est un quiproquo qui fourmille d'anachronismes. De Saulcy, qui s'y est laissé entraîner, suppose donc qu'Esdras reçut son décret des mains d'Artaxerxès II Mnémon, en l'an 397, et il place à l'année 384 « la reconstruction ou plutôt la remise en état des murailles de Jérusalem par Néhémie » (*Sept siècles de l'histoire jud.*, p. 43 ; *Les Machabées*, p. 75). De sorte que cette ville aurait été rebâtie, depuis peu de temps, depuis seize ans seulement, lorsqu'Alexandre vint à Jérusalem (an. 332). Cependant plus de cent ans avant cette époque — nous le verrons plus loin — Hérodote avait remarqué que cette ville sainte était une grande ville.

Conclusion : donc le point de départ des semaines prophétiques ou, en d'autres termes, la date de l'édit donné pour rebâtir Jérusalem, coïncide avec l'année julienne 458 avant l'ère de grâce. — Il ressort, en effet, de l'étude du texte sacré (p. 1060 et ss.), que les soixante-dix semaines doivent se compter à partir du décret donné à Esdras par Artaxerxès Ier en la septième année ne son règne. D'un autre côté, nous avons vu que, d'après la chronologie des rois de Perse, telle que nous la transmettent Hérodote, Diodore de Sicile et le Canon de Ptolémée, la septième année d'Artaxerxès coïncide avec la troisième année de la quatre-vingtième olympiade. C'est aussi le sentiment d'Eusèbe (*Chronic.*) et de Jules Africain (Cfr. saint Jérôme sur *Dan.*, ch. IX). Nous avons constaté, d'ailleurs (p. 1075 et ss.), que cette année correspond à l'an 458-457, comme l'admettent Petau, Riccioli, Cornelius a Lapide, etc. Les PP. Petau et Riccioli font, il est vrai, coïncider la troisième année de la quatre-vingtième olympiade avec l'année 458 ; mais cette différence provient de ce que l'année olympiadienne, commençant en été, se trouve pour ainsi dire à cheval sur deux années juliennes, car celles-ci commencent en janvier. De sorte que l'olympiade quatre-vingt-trois commence vers le milieu de 458 et finit vers le milieu de 457. Il suit de là que quelques critiques, tels que Pusey, font commencer les sept semaines en 458. Nous avons reconnu, en effet, que Xerxès mourut dans les premiers mois de 465 et que son fils ne lui succéda qu'après un interrègne de sept mois, en novembre ou décembre de la même année. Donc, à

proprement parler, la septième année d'Artaxerxès commence à la fin de 458 et concourt avec l'année olympiadienne et juive 458-457. C'est pourquoi Esdras qui fait commencer en décembre 758 la septième année du règne de ce prince a pu dire qu'il arriva à Jérusalem dans cette même septième année, quoiqu'il y soit arrivé dans l'automne de l'an 457. On a pu conclure aussi de la mention des mois, faite par Esdras et par Néhémie, que ce prince monta sur le trône entre *Ab* et *Kislēv* (novembre-décembre) de l'année 465. De sorte que nous pouvons constater encore de cette façon que la septième année d'Artaxerxès commence en décembre 458. Le décret dut être donné à cette époque, trois mois avant le départ d'Esdras qui se mit en route au mois de Nisan (mars-avril) de l'an 457. Ainsi, le décret obtenu par l'illustre Docteur de la Loi date de l'année juive et olympiadienne 458-457, qui est comptée par Esdras comme une année sabbatique, ainsi que nous le verrons plus loin. Mais pour adapter cette manière de compter à la nôtre et pour simplifier le calcul, nous pouvons regarder l'année 457 comme étant la première année des soixante-dix semaines. Nous avons dit qu'il devait y avoir eu environ trois mois entre la date du décret et le départ de la colonie juive. Nous croyons pouvoir ajouter que celle-ci, connaissant déjà les intentions bienveillantes d'Artaxerxès, avait peut être songé, quelque temps avant « la sortie de la parole, » à faire des préparatifs de départ, et qu'ainsi elle fut en état de se mettre en marche, au mois de Nisan, à la suite du grand *Sofēr* qui la conduisait.

A ces 457 années, si nous ajoutons 33 ans, car — comme nous le démontrerons — la Passion de Jésus-Christ eut lieu l'an 33 de notre ère, nous trouvons une somme de 490 années qui constituent les soixante-dix semaines de la prophétie de Daniel. De sorte que Cornelius a Lapide a pu dire très justement : *Ex hoc evidenti annorum calculo, necessario sequitur, initium horum* 490, *annorum ab anno* 7. *Artaxerxis sumendum esse* (in cap. IX, Dan.).

La période des sept premières semaines et leur point d'accomplissement. — L'Ange a mis à part ces semaines, parce qu'elles offraient une prophétie très consolante pour les Juifs fidèles, et parce qu'elle était très propre à les rassurer et à les affermir au milieu de la dispersion et de l'état d'anéantissement où ils se trouvaient : à partir du jour où fut donné cet oracle divin, ils savaient que le relèvement d'Israël aurait lieu. L'Ange avait porté leur attention sur l'œuvre de la reconstruction de leur ville, entrevue dans une perspective relativement peu éloi-

gnée (101 ans), et sur l'apparition plus éloignée du Messie. Nous avons vu combien importante devait être cette période (p. 962 et p. 1072) : le rétablissement de l'Eglise et de l'Etat des Juifs était nécessaire, au point de vue des desseins du Très-Haut, pour la formation future du royaume des cieux. D'un autre côté, la promesse d'une réédification de Jérusalem devait produire une foi énergique, une confiance absolue dans le nouvel avenir qui était réservé au peuple messianique. Plus tard, l'accomplissement de cette promesse devait frapper, convaincre les esprits et les porter à faire attention à la suite de la prophétie. De sorte que l'exécution de la première partie de cet oracle servait de preuve et d'assurance pour ce qui devait s'exécuter au bout des soixante-neuf semaines au sujet du Messie.

Il est vrai que la reconstruction de Jérusalem et la reconstitution du peuple élu devait se faire dans un temps d'angoisse pénible. Mais il y a là, précisément, une raison de plus pour que l'Ange ait voulu signaler aux Juifs, afin de soutenir leur courage, les difficultés, les traverses que leurs ennemis devaient leur susciter. Les enfants d'Israël pouvaient s'attendre à des temps fâcheux et difficiles; ils pouvaient se voir forcés d'être toujours en armes contre les peuplades hostiles qui les entouraient, et qui les forceraient d'interrompre leurs travaux. Mais ils savaient aussi que cette situation précaire et périlleuse aurait un terme, et que pendant les quarante-neuf ans arriverait un moment où la construction de la ville se poursuivrait régulièrement; ils savaient que, après avoir réprimé des aggressions et des actes de brigandage, leurs ennemis seraient déçus dans leurs projets hostiles, et que l'œuvre serait enfin conduite à sa perfection. C'est ce qui arriva : l'angoisse des temps eut lieu d'abord, dès le temps d'Esdras (II Esdr., I, 2 et 3) et ensuite après l'arrivée de Néhémie (*ib.*, IV, 1 et ss. ; et ch. VI). Mais enfin, ce confident du roi de Perse put terminer les fortifications de Jérusalem et s'occuper d'en relever les maisons et d'y attirer de nouveaux habitants (*ib.*, XI, 1). Cette réédification de Jérusalem demandait bien quarante-neuf ans. La prophétie de Daniel nous apppend qu'il n'en fallut pas davantage : au bout de ce temps, la réorganisation de la nation juive fut complète; à partir de cette époque, le peuple juif avait définitivement surmonté les oppositions, les inimitiés, les intrigues des peuplades environnantes : Jérusalem était devenue une ville, la nation juive s'était retrouvée, et elle pouvait continuer sa mission providentielle. Ainsi, quarante-neuf ans après le décret daté de la

septième année du règne d'Artaxerxès, l'œuvre d'Esdras et de Néhémie avait réussi ; après ces quarante-neuf ans employés pour la consolidation de ce nouvel ordre de choses, on put croire à la durée de la nouvelle organisation. La prophétie nous mène ainsi à l'an 409-408.

Objection tirée de l'absence d'un évènement remarquable à la fin des sept semaines. — Bosanquet objecte (*Messiah the Prince*) que les sept premières semaines ne se terminent pas d'une façon propre à attirer l'attention. Il a pu se faire, en effet, qu'aucun évènement extraordinaire n'ait marqué la dernière semaine : il suffit que les Juifs aient pu constater, à cette époque, que leur ville avait été rebâtie au temps fixé. On ne trouve pas, dans la sainte Ecriture, des indications chronologiques et historiques qui nous signalent la fin des sept premières semaines. Il a pu se passer des évènements remarquables, il a pu y avoir des cérémonies religieuses, bien qu'il n'en soit pas parlé dans les écrits sacrés ou profanes. Ce silence ne doit pas nous étonner, en présence de l'extrême pénurie des documents historiques que nous possédons sur cette période de la vie du peuple juif. La dédicace du mur avait été faite solennellement, dans la vingtième année d'Artaxerxès, c'est-à-dire dans l'année sabbatique 444, et cette cérémonie se rapportait à tout l'ensemble de la réédification de la ville. Il est, d'ailleurs, facile de voir que, en comptant de l'année 458-457, point de départ des sept semaines, on trouve que l'année 409-408, où elles aboutissent, fut également sabbatique.

Nous ne saurions, du reste, douter que quelques années après cette fête et à partir de la fin des sept semaines d'années, les Juifs n'aient eu une ville fortifiée et rebâtie, avec une constitution politique et une organisation extérieure imposante, qui devait en assurer la durée. Prideaux a cru que les sept premières semaines des soixante-dix semaines se terminent à la dernière réformation de Néhémie qui, selon lui, serait arrivée la quinzième année du règne de Darius Nothus. Ewald et Winer ont supposé que l'homme éminent, associé par le Très-Haut à Esdras, vint à Jérusalem la douzième année de ce même roi (414-413 avant notre ère). Il serait ainsi resté absent pendant dix-huit ans. Nous croirions plutôt que Néhémie quitta la cour de Suse peu de temps avant la mort du roi. De sorte que l'expression *leqēẓ yamîm* (à la fin des jours) signifierait que, peu après le congé définitif obtenu par Néhémie, Artaxerxès mourut. Cette date (424) ne nous conduit pas à la fin des sept premières semaines. Mais

il est certain, toutefois, que, à partir de la période dont nous venons de retracer l'histoire à grands traits, la ville de Jérusalem était rebâtie; dès cette époque, l'ancien royaume de Juda fut constitué en une sorte de république oligarchique, que présidèrent les souverains pontifes jusqu'à l'avènement de la famille asmonéenne. On peut même dire que, à partir de la première reconstruction des murs par Esdras, vers l'an 447, dix ans après son arrivée, Jérusalem — quoique n'étant pas encore entièrement sortie de ses ruines, mais cependant en partie rebâtie — pouvait passer pour une ville importante. Aussi, voyons-nous qu'Hérodote, qui voyagea en Palestine vers ce temps-là, trouve (III, 5), que « Kadytis, ville des Syriens appelés Palestiniens, n'est pas inférieure à Sardes » (Σαρδίων οὐ πολλῷ ἐλάσσους). La situation de Kadytis et ce que l'historien touriste en dit, ne peut s'appliquer qu'à Jérusalem. Le relèvement de cette ville avait dû faire du bruit, à cette époque, dans la Syrie et dans la Phénicie. Le nom de Kadytis ou de « Sainte » (*qaddîš*, saint) se retrouve, encore aujourd'hui, dans le nom de *El Quods* (la sainte), que les Musulmans donnent à cette ville. Nous avons placé le voyage d'Hérodote vers l'an 447 ; mais il peut se faire que cet historien ait inséré plus tard, dans son livre, des renseignements qu'il avait obtenus après son excursion en Palestine. On sait qu'il lut des fragments de sa composition au peuple d'Athènes, dans la dernière année de la quatre-vint-troisième olympiade, ou en 445 avant notre ère. Mais il s'agit là, évidemment, de la partie de cette histoire qui devait intéresser plus particulièrement les Grecs. Il est, d'ailleurs, reconnu aussi qu'il ne termina son livre que vingt-cinq ou vingt-huit ans après, entre 420 et 417. Certaines retouches datent même de 408, de l'année où finissaient les quarante-neuf années de la prophétie. Quoiqu'il en soit, du reste, du témoignage d'Hérodode relativement au sujet qui nous occupe ici, il n'en reste pas moins certain que, vers l'an 408, Jérusalem fut tenue pour une grande ville : aucun document ne nous permet de douter que la cité sainte ne fût rebâtie, à cette époque, et qu'elle ne fût pas regardée, depuis lors, comme une des plus considérables villes de l'Asie.

Objections de Wieseler. — Ce n'est donc pas sans motif que l'Ange sépare les sept premières semaines des soixante-deux semaines qui les suivent. L'envoyé céleste fait lui-même connaître le point de départ, la destination, ou le point d'arrivée des quarante-neuf années (vs. 25) : « les places (les grands espaces où venaient s'encadrer les maisons et les rues), et les murs

seront rebâtis ». Ce trait de la prophetie est d'une telle clarté, qu'il n'est pas possible, aux critiques, de l'entendre d'une autre manière, s'ils veulent s'en tenir au texte. Mais il s'en trouve qui ne manquent pas d'en retrancher ou d'y introduire ce que leur imagination leur suggère. Ainsi, Wieseler trouve que les commentateurs messianiques pourraient tout aussi bien s'arrêter à l'édit de Darius d'Hystaspe (I Esdr., VI, 12). Le texte donne une réponse à cette objection : cet édit ne permet pas de rebâtir la ville (voy. p. 1056). Wieseler trouve ensuite que le texte porterait d'ailleurs : « Depuis la reconstruction intégrale de la ville, jusqu'à la reconstruction intégrale de la ville »; et il trouve que c'est une conception absurde, car le point de départ et le point d'arrivée se confondent (was ein Ungedanke ist, da *terminus a quo* und *terminus ad quem* zusammenfallen. — (*Die* 70 *Wochen*, etc., p. 82). Cette objection prouve que le critique ne tient pas compte des données de la prophétie. Il n'est cependant pas difficile de voir qu'il s'agit d'abord d'un décret permettant de reconstruire Jérusalem (*terminus a quo*), et que le terme final (*terminus ad quem*) ou le *terminus intermedius* des sept semaines est l'achèvement de l'œuvre de la reconstruction de la ville : au bout de quarante-neuf ans, à partir de l'édit donnant des pouvoirs pour la rebâtir, Jérusalem sera rebâtie. Il y a ainsi une distinction et un intervalle entre le point de départ et le point d'arrivée : la période qui s'écoulera entre l'un et l'autre sera le temps de la restauration et du relèvement de Jérusalem. Entre le décret et l'accomplissement de la chose décrétée, il pouvait s'écouler de nombreuses années.

Une autre objection de ce critique n'est pas plus sérieuse : il lui plaît de faire abstraction des circonstance précises de la prophétie et de la comparer à un oracle qui aurait annoncé à Napoléon sa destinée en ces termes : « Compte depuis un combat encore deux ans, et puis tu seras exilé dans une île déserte. » (*Wie hätte Z. B. dem Napoleon* 1804 *folgendes Orakel gestellt werden können : Rechne von einer schlacht noch* 2 *jahre und dann wirst du auf einer wüste Jnsel verbannt werden. — Ibid*, p. 80). Et il trouve que cet oracle aurait été inintelligible. Evidemment, une pareille prophétie, adressée au plus grand capitaine des temps modernes, aurait été adaptée à une infinité d'événements possibles : la bataille de Leipzig n'eût pas été suffisamment indiquée. Mais peut-on faire un pareil reproche à la prophétie de Daniel ? Il y est parlé d'un édit caractérisé d'une façon spéciale et au

sujet duquel les Juifs ne pouvaient pas se tromper ; et, quant à l'accomplissement de l'événement prédit, ils n'ont jamais pu en douter : il y avait là un fait qui crevait les yeux. Nous ne refuserons pas, du reste, d'admettre avec le professeur allemand que, sous un rapport, le décret visé par l'oracle devait être un décret divin : nous ne doutons pas, en effet, que le décret d'Artaxerxès ne fut inspiré de Dieu (voy. p. 1071).

Rôle des semaines sabbatiques dans notre prophétie. — Bosanquet tient, avec raison, pour certain (*undoubtely true*) qu'Esdras rétablit le comput et l'observance de l'année sabbatique (*loc. cit.*, p. 55) ; il constate ensuite que Prideaux n'a pas trouvé une correspondance entre les semaines de Daniel et les années sabbatiques, et que, par suite, il a regardé ces années jubilaires comme inutiles (useless), pour l'intelligence de la sainte Ecriture et des temps dont il s'occupe. Cette impuissance du doyen de Norwich provient de ce qu'il a mal débuté dans sa manière de compter les semaines de Daniel. Elles commencent dans l'année 458, laquelle fut certainement sabbatique : cette année finit au printemps de l'année 457, et elle doit être comptée comme la première année sabbatique des soixante-dix semaines. C'est un fait prouvé par le premier livre des Machabées et par Josèphe, qui constatent que l'an 164 av. J.-C. fut une année jubilaire (1). Un calcul fort simple montre très bien que, par suite, l'année 458-457 fut également sabbatique. Le calcul du P. Petau à ce sujet est parfaitement exact (*De Doctr. Temp.*, lib. V, c. 27 ; lib. IX, c. 26). D'un autre côté, il est constant par le témoignage de Diodore de Sicile (lib. XI), suivi par tous les chronologistes, que la septième année du règne d'Artaxerxès Longuemain commença dans le courant de la troisième année de la quatre-vingt-troisième olympiade, c'est-à-dire de l'été 458 à l'été 457. Or, ce fut pendant cette année qu'Esdras reçut le fameux décret (2). Il est, dès lors, facile de voir le rôle que

(1) On sait que les semaines d'années sont dites *sabbatiques*, à cause de la dernière semaine, pendant laquelle, suivant l'ordre de Dieu, il n'était point permis de cultiver la terre (*Lévit.*, XXXV).

(2) Comme Artaxerxès avait commencé son règne en décembre 465, Esdras a pu dire très justement — ainsi que nous l'avons déjà remarqué — que la septième année d'Artaxerxès n'était pas encore révolue après le solstice d'été de l'an 457. Ce grand lettré a pu, en effet, constater que, en arrivant à Jérusalem, au commencement du cinquième mois de l'année juive, à compter du printemps ou du mois de *Nisan*, la septième année du règne d'Artaxerxès était encore en cours.



jouent les semaines sabbatiques dans notre prophétie. En comptant, en effet, de l'année 458-457, on trouve que l'année 409-408 (fin des sept premières semaines) est sabbatique, et qu'il en fut de même des années 445-444 (arrivée de Néhémie), 26-27 (fin de la soixante-neuvième semaine) et 32-33. Notre prophétie se termine de la sorte à la fin de l'année sabbatique 32-33 ou au printemps de l'année 33 de notre ère. Le tableau suivant nous fera mieux saisir ce résultat.

Tableau des semaines sabbatiques de l'année 458 457 avant Jésus-Christ à l'an 33 de l'ère chrétienne.

	ANNÉES avant J.-C.	ANNÉES sabbatiques.	ANNÉES avant J.-C.	ANNÉES sabbatiques.	ANNÉES avant J.-C.	ANNÉES sabbatiques.	ANNÉES avant J.-C.	ANNÉES sabbatiques.	ANNÉES avant J.-C.	ANNÉES sabbatiques.	
Commencem. des semaines sabbatiques.	558										
	451	1	346	16	241	31	136	46	31	61	
	444	2	339	17	234	32	129	47	24	62	
	437	3	332	18	227	33	122	48	17	63	
	430	4	325	19	220	34	115	49	10	64	
	523	5	318	20	213	35	108	50	3	65	
	416	6	311	21	206	36	101	51			
	409	7	304	22	199	37	94	52	Années		
	402	8	297	23	192	38	87	53	du		
	395	9	290	24	185	39	80	54	Christ.		
* Années sabbatiques	388	10	283	25	178	40	73	55			
d'après I Mach., ch. 6.	381	11	276	26	171	41	66	56	5	66	
	374	12	269	27	164*	42	59	57	12	67	
	367	13	262	28	157	43	52	58	19	68	
	360	14	255	29	150	44	45	59	26	69	Fin des 70 semaines
	353	15	248	30	143	45	38	60	33	70	sabbatiques.

En jetant un coup d'œil sur ce tableau, nous constatons parfaitement que les semaines de Daniel sont des semaines sabbatiques. Nous ne pouvons nous empêcher d'y voir aussi que la soixante-neuvième année sabbatique tombe dans l'année vingt-sixième de l'ère chrétienne, et que la dernière année de la soixante-dixième semaine tombe en l'année trente-trois de cette même ère. On peut remarquer aussi que cette manière de compter fournit une raison plausible et satisfaisante du choix que l'Ange a fait des semaines d'années par préférence à toute autre manière de compter et de ce qu'il a voulu qu'on le comptât sept à sept. L'édit d'Artaxerxès devait être donné dans l'année sabbatique des Juifs : il était donc naturel de compter, de la fin d'une année sabbatique à l'autre, les quatre cent quatre-vingt-dix ans qui devaient se terminer à la mort du Messie, et par conséquent de compter par semaines d'années.

Les soixante-neuf semaines aboutissent au Messie-Chef qui doit, dès lors, apparaître l'an 27 de notre ère, et être exterminé une semaine d'années après, c'est-à-dire l'an 33 de la même ère. — Après avoir fixé le commencement des soixante-neuf semaines, il nous reste à en établir le terme et point d'accomplissement final. Pour obtenir ce résultat, nous n'avons qu'à suivre le texte de Daniel ; il nous apprend qu'il y aura soixante-neuf semaines jusqu'au *Mašiaḥ-Nagîd* ou jusqu'au Christ-Chef : *usque ad Christum Ducem Hebdomades septem et sexaginta duæ erunt*. A la fin de cette période, le Messie-Chef doit apparaître. Ainsi, de l'édit d'Artaxerxès en sa septième année à l'apparition du Messie, il doit s'écouler quatre cent quatre-vingt-trois ans. Les soixante-neuf semaines commencées en l'an 458-457 doivent donc être révolues dans l'année 25-26 de l'ère de grâce, c'est-à-dire dans la septième année de la semaine sabbatique 69. D'où il suit que le Christ doit paraître dans l'année 26-27 de notre ère, et que les soixante-dix semaines ou les quatre cent quatre-vingt-dix ans finissent avec l'année 32-33 de la même ère. Pour constater l'exactitude de ce résultat, il n'est pas nécessaire d'être un brillant élève de l'Ecole polytechnique ou un calculateur de génie : une addition très simple suffit : $457 + 26 = 483 + 7 = 490$. En parcourant un instant le catalogue des semaines sabbatiques, dont se composent les soixante-dix semaines ou les 490 ans de l'Oracle de Daniel (voir p. 1099), le lecteur sera à même de saisir parfaitement l'accord, sur ce point, de la chronologie et de l'histoire avec la prophétie. Il en conclura que les soixante-neuf semaines se terminent en l'année 25-26

de l'ère vulgaire et que, dans l'année 26-27, le Messie prédit doit se manifester. Nous n'avons donc, pour voir s'il en a été ainsi, qu'à comparer le prophète avec les historiens, la prédiction avec les évènements.

Le Messie-Chef a paru au temps prédit, c'est-à-dire l'an 27 de notre ère, dans la personne de Jésus de Nazareth, qui fut Oint, à l'époque de son baptême, et qui, dès cette année, commença à prêcher l'Evangile du royaume de Dieu. — A l'époque précise révélée par Dieu comme étant celle de la manifestation du Messie, Jésus fut sacré, oint du Saint-Esprit et déclaré Christ-Chef. L'oracle divin n'a pas négligé de fixer le point d'arrivée de la période des soixante-deux semaines ou de la période totale des soixante-neuf semaines : la prophétie nous en donne pour caractéristique précise l'apparition du Messie ou Christ-Chef. Or, la fin de la soixante-neuvième semaine est marquée par un fait capital, le fait de l'apparition de Jésus de Nazareth qui s'est manifesté comme le Messie et comme l'auteur de toutes les bénédictions que doit amener la soixante-dixième semaine. Mais, à ce sujet, il faut remarquer d'abord que l'expression « jusqu'au Christ-Chef » ne signifie pas jusqu'au Christ-Chef « naissant », mais jusqu'au Christ-Chef « oint Saint des Saints », et commençant à agir comme tel. Or, ces deux qualités d'Oint et de Chef sont devenues propres à Jésus-Christ, à partir de l'époque de son baptême, qui fut celle de son sacre ou de son onction. La prophétie n'a évidemment pas en vue l'année de sa naissance ; mais bien celle de son sacre : la preuve en est dans la prophétie elle-même. En effet, au verset 27, il nous est annoncé qu'il confirmera une alliance dans une semaine — qui suit immédiatement la soixante-neuvième et qui est la soixante-dixième — qu'il sera retranché à la fin de cette semaine, et que les sacrifices prendront fin. Donc, le *ḥad* (*jusqu'à*) ne se rapporte pas à sa naissance, mais à l'époque où, apparaissant comme Messie et commençant sa carrière messianique, il prêchera le royaume des cieux, affermira une nouvelle alliance, abolira le culte judaïque, et donnera sa vie pour expier les péchés du monde. C'est là une conclusion indiscutable que le P. Petau a très-bien résumée dans le passage suivant : (*Doctr. Tempor.*, tom. I, 12, ch. 33 ; tom. II, p. 264) : 69 *hebdomades desinunt in Christum ducem, non nascentem, sed in lucem apertumque prodeuntem, se que ad* οἰκονομίαν *et* κήρυξιν *accingentem h. e. in baptismum ipsius, qui anno primo septuagesimæ hebdomadis incurrit.*

C'est donc l'année où Jésus fut oint d'En haut, l'année où il

entra dans l'exercice de son ministère public et où, en un mot, il a apparu comme Messie-Chef, qui doit être considérée comme correspondant au point d'accomplissement des soixante-neuf semaines de la prophétie.

Nous avons donc à démontrer maintenant que l'onction ou le sacre messianique fut solennellement manifesté en Jésus-Christ au moment de son baptême, et que cette manifestation ou Epiphanie eut lieu l'an 27 de notre ère, première année de la soixante-dixième semaine.

Ce fut, en effet, à l'époque de son baptême, que Jésus fut oint et que les deux qualités de Messie et de Chef furent reconnues en lui : Jésus fut oint au baptême, lorsque le Saint-Esprit descendit sur lui et que, par suite, il commença à faire acte de prédicateur et de fondateur du royaume des cieux. Puisque l'Ange n'a pas en vue l'année de la naissance du Messie, mais celle de sa manifestation, il est clair qu'il ne s'agit pas, dans ce passage, de l'onction de la sainteté et de la divinité que Jésus posséda, dès le premier instant de sa conception, par son union à la seconde personne de la très sainte Trinité. Il ne saurait être question, dans la prophétie, que d'une manifestation publique de cette onction, manifestation qui devait attester visiblement le caractère de l'Oint ou du Messie.

Or, ce fut au temps fixé dans les conseils de Dieu (Marc, I, 15, Gal. IV, 4), pour l'accomplissement des promesses qu'il avait faites, par Lui même et par les prophètes, à Abraham et à son peuple ; ce fut à l'époque mathématiquement indiquée par l'ange Gabriel, que Jésus vint demander le baptême à Jean-Baptiste. Ce saint précurseur et grand prophète appelait alors toute la nation juive à la conversion, à la repentance pour la rémission des péchés : il prêchait aussi l'avènement prochain du royaume des cieux : c'était l'apostolat de la préparation au règne messianique. Au moment prédit, Jésus voulut donc se mêler aussi à la foule qui accourait vers Jean : il voulut recevoir le baptême figuratif et se reconnaître chargé de péchés ; il commençait à être, ici, comme il le sera bientôt sur la croix, le représentant de l'humanité coupable ; de sorte que ce baptême est un acte de son ministère au même titre que sa passion et sa mort.

Nul n'ignore, d'ailleurs, que ce baptême, dans lequel Jésus se substitua à l'humanité coupable, fut, ainsi que l'attestent les saints Evangiles, suivi d'une intervention surnaturelle, qui marqua le moment où Jésus reçut l'onction, la consécration

divine de son ministère, l'acte divin qui le révéla au monde et qui mit le sceau à sa mission. Jean-Baptiste comprit si bien la portée de cet acte sacerdotal et messianique du Rédempteur, que, sous l'influence d'une inspiration divine, il s'écria à son aproche : « Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui porte (ou qui ôte, ὁ αἴρων) les péchés du monde » (Jean, I, 29). Dès ce même instant, Jésus fut oint visiblement du Saint-Esprit qui descendit du ciel sur lui en forme de colombe (Matth., III, 16; Jean, I, 32), symbole de pureté et d'amour, et le Père lui donna publiquement sa mission, en faisant entendre ces paroles : « Celui ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis toutes mes complaisances » (Matth., III, 17; Luc, III, 22). On sait que l'onction avec de l'huile marque l'onction intérieure du Saint-Esprit. Ici, le signe sensible fut remplacé par l'action miraculeuse du Saint-Esprit qui donna une marque extérieure de sa descente sur Jésus. Le Messie fut ainsi oint de la manière la plus parfaite, conformément à ce qui est prophétisé du Sauveur dans le psaume XLIV, 8 : « Tu as aimé la justice et haï l'iniquité; c'est pourquoi ton Dieu, ô Dieu, t'a sacré d'une huile de joie, en une manière plus excellente que tous ceux qui y participeront avec toi. »

C'est la manifestation de cette onction que Jésus avait en vue lorsque, peu de temps après son baptême, se trouvant un jour de sabbat dans une synagogue et ayant offert de faire la lecture, il tomba sur un passage du rouleau d'Isaie (ch. LXI, 1) qui vise l'onction messianique, et qu'il s'appliqua à lui même. Les admirables lignes qui suivent, relatives à cet évènement, se lisent dans l'Evangile de saint Luc (IV, 18 et ss.) : « Jésus étant venu un jour à Nazareth où il avait été élevé, il entra, selon sa coutume, le jour du sabbat, dans la synagogue, et il se leva pour lire. On lui présenta le Livre du prophète Isaïe, et l'ayant ouvert, il trouva le passage où ces paroles étaient écrites : « *L'Esprit du Seigneur s'est reposé sur moi; c'est pourquoi il m'a consacré par son onction; il m'a envoyé pour annoncer l'Evangile aux pauvres, pour guérir ceux qui ont le cœur brisé, pour prêcher aux captifs leur delivrance, et aux aveugles le recouvrement de leur vue, pour renvoger libres ceux qui sont accablés sous les fers; pour publier l'année de la miséricorde et des grâces du Seigneur, et le jour auquel Dieu fera la rétribution.* » Ayant fermé le livre, il le rendit au ministre et il s'assit. Tout le monde dans la synagogue avait les yeux arrêtés sur lui : et il commença à leur dire : « Ce que vous entendez aujourd'hui de vos oreilles est l'accom-

70

plissement de cette parole de l'Ecriture. » Jésus donna donc du passage d'Isaïe, dans un discours dont l'évangéliste cite la première phrase, une explication montrant que l'onction, mentionnée dans le texte prophétique, regardant le ministère évangélique, dont il se reconnaissait chargé. « Aujourd'hui, ce passage s'est accompli à vos oreilles. » Ce fut, en effet, aussitôt après son baptême que Jésus se manifesta comme *Nagîd* (conducteur, chef, guide, docteur, prince) et fondateur du royaume des cieux. Après avoir été oint comme Messie et comme Roi, et après une retraite de quarante jours, il commença à exercer le ministère évangélique. Roi d'un nouveau genre, prédicateur et missionnaire, il attira à lui les âmes et les conduisit dans la voie du Salut, en leur « prêchant l'Evangile du royaume de Dieu » (Marc, I, 14). Il nous reste à prouver que les soixante-neuf semaines venaient de finir à l'époque du baptême de Jésus.

Jésus fut baptisé et oint ou sacré la quinzième année du règne de Tibère, l'an 27 de notre ère et la première année de la soixante-dixième semaine. — La date de la manifestation de la qualité messianique en Jésus est indiquée dans l'histoire évangélique. Saint Luc (III, 1, 2, 3) nous apprend, en effet, en ces termes, l'arrivée de Jean-Baptiste sur les bords du Jourdain où Jésus vint le trouver : « L'an quinzième de l'empire de Tibère César... Jean vint dans tout le pays qui est sur les bords du Jourdain, prêchant le baptême du repentir... » L'évangéliste nous dit encore (vs. 21-23) : « Or, il arriva que tout le peuple recevant le baptême, et Jésus ayant aussi été baptisé, comme il faisait sa prière, le ciel s'ouvrit (Matth., III, 16, Marc, I, 10; Zan., I, 32)... Et Jésus *commençait environ trente ans* » (1). Ainsi, Jean vint dans la région du Jourdain dans la

(1) On a tort de dire que, d'après saint Luc, le saint Précurseur commença son ministère dans la quinzième année du règne de Tibère. C'est en vue du baptême de Jésus que l'Evangéliste précise l'année où la voix du Seigneur se fit entendre à Jean, retiré alors — en hiver — dans le désert, pour qu'il vint sur les bords du Jourdain prêcher le repentir et l'avènement prochain du « royaume des cieux ». L'Evangéliste nous apprend ainsi que Jean-Baptiste fut inspiré d'En haut, cette année là, pour venir sur les bords du Jourdain au moment fixé dans les desseins de l'Eternel. Mais le texte ne dit pas que la Prédication de Jean n'avait pas commencé auparavant. Pour donner à cette prédication toute l'étendue que son grand effet suppose, il est nécessaire d'admettre que le ministère du saint précurseur avait été déjà inauguré quelques années avant l'an 15 de Tibère : rien ne nous oblige à resserrer cette pré-

quinzième année de Tibère, et le baptême de Jésus eut lieu peu de temps après ; de sorte que, dans cette même année, au printemps, Jésus fut oint, déclaré Messie ou Christ et commença sa vie publique. L'évangéliste nous apprend donc que ce sacre de Jésus eut lieu dans la quinzième année du règne de Tibère et au moment où le divin Rédempteur « avait commencé environ trente ans ». Ce sont là deux traits qu'il importe d'examiner avec soin.

Double commencement de règne de Tibère : Il s'agit du règne de ce prince commencé lorsqu'il fut associé à l'empire par Auguste. — Nous nous trouvons, en effet, en présence de deux commencements de règne pour Tibère : l'un quand il fut associé à l'empire par Auguste ; et l'autre lorsque, à la mort de ce dernier, il lui succéda pleinement. Tacite nous apprend qu'Auguste prit Tibère pour collègue dans l'*imperium* et qu'il partagea avec lui la puissance tribunitienne (*Tiberium ab Augusto assumptum collegam imperii, et consortem tribunitiæ potestatis. — Annal.*, I, 3). Velleius dit qu'il reçut les mêmes droits qu'Auguste et dans les provinces et dans les armées (*Jus in omnibus provinciis exercitibusque esset, quam erat ipsi*, lib. II, 121). Suétone déclare que, d'après une loi, il eût le droit d'administrer les provinces en commun avec Auguste : *Lege, per consules lata, ut provincias cum Augusto cummuniter administraret censumque ageret* (*Tib.*, cap. 12). Par cette association à l'empire, Tibère partagea donc avec Auguste l'*imperium*, le puissance tribunitienne, le pouvoir proconsulaire dans les provinces ; le commandement des armées et le droit de faire le cens. Cette association eut lieu près de trois ans avant la mort d'Auguste arrivée le 19 août de l'an 767 de Rome ou de l'an 14 de notre ère. On sait que Tibère fut associé à l'Empire, en octobre, l'an 764 de Rome ou l'an 11 de notre ère. Dès lors, la quinzième année de son règne commence en l'année 779 U. C. ou l'an 26 de la même ère.

dication à une seule année, ou à deux ou trois ans au plus, à partir du baptême de Jésus. A cette époque, il avait eu le temps de prêcher et d'attirer « Jérusalem, toute la Judée et tout le pays des environs du Jourdain » (Matth., III, 5 ; Marc, 1, 5). On n'est pas non plus autorisé, d'ailleurs, à dire qu'il s'écoula un an depuis le moment où Jean vint prêcher le repentir, l'an 15 de Tibère, jusqu'au jour où Jésus vint se faire baptiser par son précurseur. Pour expliquer l'action produite par Jean, il n'est pas nécessaire de mettre l'intervalle d'une année entre son apparition sur les bords du Jourdain, à cette époque, et le baptême de Jésus : il suffit d'admettre que le ministère du précurseur avait déjà commencé avant cette année-là.

L'année du triomphe de Tibère, lorsque, par décret du Sénat, il fut confirmé *collega imperii*, a donc pu très correctement être prise pour la première année du règne de ce prince. D'après Wieseler, on datait en Orient de cette année de l'association à l'empire (*Chronologische Synopse der vier Evangelien*, 1843). Sans doute les historiens profanes ont pu ne commencer le règne de ce prince que du jour de la mort d'Auguste, et il peut se faire que les médailles conservées de Tibère ne portent aucune mention de ce commencement de règne ; il n'en serait pas moins possible et vraisemblable que les Juifs, prenant le règne dans un sens rigoureux, aient commencé ce règne du moment du gouvernement que ce prince exerça du vivant d'Auguste : cette élévation à la dignité de collègue de l'empereur pouvait justement être prise pour le commencement du règne de Tibère : ce prince *régnait*, en effet, depuis ce moment ; et il n'était pas besoin de distinguer s'il régnait seul ou associé. Les Juifs ont donc pu très bien compter le règne de Tibère à partir de son association à l'empire, et saint Luc a pu fort justement s'exprimer d'après cette tradition judéo-chrétienne. Dès son association, Tibère régnait. L'Evangéliste, inspiré par le Saint-Esprit, n'avait pas à se préoccuper des conventions chronologiques postérieures à l'événement, et à indiquer si ce prince régnait alors associé ou seul : il régnait depuis quatorze ans et quelques mois, au moment où Jésus fut baptisé. Telle est la réalité. Nous sommes donc en droit d'admettre que la date indiquée pour le baptême comprend les trois années du règne commun de Tibère et d'Auguste, et porte le point de départ de saint-Luc (15e du règne de Tibère) à l'an 779 de Rome ou l'an 26 de notre ère. Cette conclusion est encore démontrée par ce fait que Tertullien, qui n'a certainement pas voulu contredire saint Luc, dit que Jésus fut baptisé dans la douzième année de Tibère (*Adv. Marc.*, I, 15). En celà, il ne corrige pas le texte de l'Evangile : il le confirme, au contraire, car, en comptant d'après l'empire absolu de ce prince, selon l'usage reçu en Occident, tandis que saint Luc a en vue sa corégence, ils arrivent l'un et l'autre au même résultat, savoir à l'an 26 de l'ère chrétienne. On s'explique ainsi comment le même Tertullien a pu dire que Jesus fut mis à mort l'an 15 de Tibère, c'est-à-dire après trois ans de ministère commencés l'an 12. Il faut seulement reconnaître que l'illustre docteur s'est trompé l'orsqu'il a rattaché les trentes années dont parle saint Luc à la date de l'an 15 de Tibère règnant seul et à la Passion de Jésus-Christ : *Hujus (Tiberii) quinto decimo anno imperii possus est Christus annos habens*

quasi triginta cum pateretur Adv. Jud., Cap. X). Il y a là deux erreurs : Tertullien oublie que, selon son calcul, l'âge de Jésus indiqué par saint Luc se rapporte à l'an 12 du règne de Tibère; et, d'un autre côté, il ne donne que trois ans de ministère au divin Sauveur (1). Mais, en somme, il y a, dans ce passage, une interprétation du texte de saint Luc qui concorde avec celle que nous en avons donnée, et de laquelle il suit que le saint Evangéliste a compté à partir de l'association de Tibère à l'empire. Nous avons vu, d'ailleurs, qu'il était en droit d'agir de la sorte, parce que dès ce moment, d'après le décret formel du Sénat, le corégent (le mot *corégnant* nous manque) posséda sur toutes les provinces de l'empire et sur toute l'armée, la même puissance qu'Auguste, c'est-à-dire une puissance absolue. Ainsi, Jésus fut baptisé l'an 779 de Rome et la vingt-sixième de l'ère chrétienne. Il suit de là que, puisque il commençait trente ans, à cette époque, sa naissance a dû tomber en l'an 749 U. C. ou vers la fin de l'an 5 avant cette même ère.

L'exactitude de l'interprétation du texte de saint Luc, d'après

(1) C'est d'après le même raisonnement, et en ne donnant que trois ans de ministère à Jésus, que Jules Africain (voy. s. Jérôme, ch. IX de Dan.) et Lactance (*Institut.*, lib. IV, c. 10) ont cru que Notre-Seigneur fut crucifié la quinzième année de Tibère. Saint-Augustin (*De Civ. Dei*, lib. XVIII, cap. ult.) et Sulpice Sévère (*Hist.*, lib. II) ont adopté le même sentiment. Ces doctes personnages ont été amenés à penser ainsi parce que, après avoir mis, comme il convient, le baptême de Jésus à l'an 12 de Tibère, et ne trouvant que trois Pâques mentionnées par les Evangiles, ils ont cru que le divin Maître n'avait enseigné que pendant trois ans, et que, par suite, il était mort l'an 15 de Tibère. Toutefois, Eusèbe *(in Chronic.)*, saint Augustin *(Lib. 83, Quest.*, q. 86), Epiphane *(Hæres.*, 51*)*, saint Jean Chrysostôme *(Serm. de nativ. J. Bapt.)*, Grégoire de Tours, et Bède, placent la passion à l'année 18 de Tibère. En comptant ainsi, ils prennent pour point de départ le texte de saint Luc ou la quinzième année du règne de Tibère, associé au trône. Bède, Raban Maur, Pierre Comestor, Hugues de Saint-Chair, Denis le Chartreux datent aussi le commencement de la dernière semaine, l'Epiphanie ou le Baptême de Notre-Seigneur, de l'an 15 de Tibère et terminent les soixante-dix semaines à la dix-huitième année de ce même empereur. Théodoret, Cyrille de Jérusalem, saint Prosper d'Aquitaine, Isidore de Séville, Jacques d'Edesse, Albert-le-Grand ne diffèrent de ces derniers qu'en ce qu'ils ne terminent les soixante-dix semaines que trois ans et demi après la Passion. Jules Africain, d'après le *Chronicon pascale*, met l'Epiphanie à l'an 15, le crucifiement à l'an 19 et la fin des semaines à l'an 22 du règne de Tibère. Nicolas de Lyre accepte les mêmes dates et met aussi la fin des semaines quatre ans après la mort de Jésus-Christ.

laquelle les années du règne de Tibère doivent être comptées de l'an 11 (octobre) ou de l'an 12 de l'ère vulgaire, est, en effet, confirmée par cette considération que, si l'on comptait de la quinzième année de Tibère régnant seul ou de l'an vingt-neuf, on se trouverait jeté dans une impasse. Il suivrait, en effet, de là que Jésus-Christ, « commençant environ 30 ans » au moment de son baptême qui aurait eu lieu à cette époque, serait né en 753 ou 752 de Rome, tandis qu'Hérode serait mort en 750. Les faits relatifs à l'arrivée des mages et au massacre des jeunes enfants de Bethléhem n'auraient pu avoir lieu. Aussi ne sommes nous pas étonné de voir que divers chronologistes (Usserius, *Annal.*, an. M. 4051; Prideaux, *Histoire des Juifs*, I, XVII; etc.) ont soutenu que la quinzième année du règne de Tibère ne doit pas compter à partir de la mort d'Auguste, mais du moment où Tibère lui fut associé.

Age de Jésus au moment de son baptême. — Époque de sa naissance. — Une des raisons pour lesquelles nous avons placé le baptême de Jésus-Christ dans la quinzième année du règne proconsulaire de Tibère, est que le texte de saint Luc nous indique cette date, en ne donnant à Jésus que trente ans à peine commencés et que cet âge concorde avec l'année la plus probable de sa naissance. L'Evangéliste nous dit (ch. III, 23), en effet, que Jésus était « commençant environ trente ans » (ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα ἀρχόμενος), lorsque la descente du Saint-Esprit attesta qu'il était Oint, Messie ou Christ. Il avait commencé sa trentième année; il avait vingt-neuf ans et trois ou quatre mois, car le baptême eut lieu probablement au printemps de l'an 27. Né en décembre, il avait en mars 29 ans et 3 mois. Quelques chronologistes ont supposé que le mot ὡσεὶ (environ) permet de croire que Jésus avait plus ou moins 30 ans, et qu'il pouvait n'avoir que 28 ans ou en avoir 32. On est même allé jusqu'à dire que le divin Sauveur, « étant âgé d'environ 30 ans », il peut se faire qu'il en eut 34 ans à l'époque de son baptême, et que la quinzième année du règne de Tibère corresponde à la trente-quatrième de Jésus-Christ. Noël Alexandre a adopté cette opinion (*Hist. Eccles.*, t. IV, p. 275). Les auteurs de l'*Art de vérifier les dates* placent la naissance de Jésus-Christ au mois de décembre de la sept cent quarante-septième année de la fondation de Rome et le baptême à l'an 30 de l'ère vulgaire. Wallon dit, à ce sujet : « En l'an 15 de Tibère, c'est-à-dire, l'an de Rome 781-782, Jésus-Christ aurait donc eu de trente quatre à trente cinq ans si on le suppose né le 25 décembre 747, et de trente deux à trente trois s'il est né seulement en l'an de Rome 749 » (*De la croyance due à*

l'Evangile, p. 360). Mais, interpréter ainsi le passage de saint Luc, c'est en prendre fort à son aise, et nous ne sommes pas étonné que le P. Carluy (*Spicilegium*, etc., p. 506) trouve que ce système est difficile à accepter : *Sed durum est dare vitæ Christi annos* 38, *et annorum quasi triginta vocare virum annos natum* 34 1/2. Sans doute on pourrait peut-être dire d'un homme de 25 à 35 ans qu'il a « environ » ou « comme 30 ans ». A certain point de vue, cette opinion de Képler, au sujet des nombres décimaux, n'est pas sans valeur (*De anno nat. Christi*, XII, p. 140, 141). Mais l'expression de saint Luc est plus précise : Jésus « commençait environ (ou comme) 30 ans » ; il entrait dans les 30 ans ; il y avait 30 ans commencés ou 29 ans et quelques mois lorsqu'il procéda au premier acte de sa vie publique. Ainsi, ce texte désigne une date rapprochée de la trentième année : Jésus devait avoir de 29 à 30 ans. S'il se fut agi d'une année différente de la trentième — de la vingt-neuvième ou de la trente-et-unième commencées — cette dernière date aurait été indiquée.

Mais pour dissiper ces opinions exagérées relatives à l'âge et à la date de la naissance de Jésus, nous n'avons qu'à nous en tenir au texte. Jésus venait de commencer 30 ans l'an 26 de notre ère. D'où il suit qu'il dut naître à la fin de l'an de Rome 749 ou au commencement de l'an 750, avant la mort d'Hérode. La date de cette mort concorde, en effet, exactement, avec celle de la naissance de Jésus Christ. Il ne sera danc pas inutile de mettre en évidence la date de la mort d'Hérode, et de la rapprocher des déductions chronologiques que nous pouvons tirer des récits évangéliques. La mort de ce scélérat est justement fixée à l'an 4 avant notre ère. Josèphe nous dit, en effet, qu'il mourut la trente-septième année depuis que les Romains lui avaient conféré la royauté. Cette année tombe dans la sept cent cinquantième de Rome, la quatrième avant notre ère. Le même historien le fait mourir 34 ans après la défaite d'Antigone, et nous revenons ainsi à la même date, la quatrième avant l'ère vulgaire. Dion est parfaitement d'accord sur tous ces points avec Josèphe. Mais la fin d'Hérode est encore marquée d'une façon plus précise, d'après le même historien juif, par deux signes distinctifs : l'un est une éclipse de lune qui précéda cette mort, et l'autre la fête de Pâques qui tomba peu après (*Antiq. jud.*, XVII, VI, 4). Or, on trouve par le calcul que cette éclipse, fort visible en Judée, eut lieu, sous le méridien de Jérusalem, dans la nuit du 13 au 14 mars de l'an IV avant notre ère (cfr. Whiston, *Prælectiones astronomicæ*, I, *in fine*) et peu de jours avant la fête de Pâques. Hérode ayant ex-

piré peu de jours après l'éclipse, c'est donc justement qu'on place sa mort en cette année-là. Il existe encore, pour confirmer cette date, une preuve, que Vaillant, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles lettres*, a, au siècle dernier, tirée des médailles. De Saulcy a remarqué également que « cette date est pleinement confirmée par l'étude des monnaies du tétrarque Antipas. » La même thèse vient d'être soutenue (1888) par le professeur Sattler, de Munich, à l'aide de ces mêmes médailles d'Antipas, auxquelles, a-t on dit à ce propos, mais à tort, il n'avait pas été fait suffisemment attention jusqu'ici. Nos archéologues avaient très expressément constaté ce fait. Ces pièces, qui offrent le nombre exact des années pendant lesquelles ce tétrarque gouverna la Galilée, nous donnent indirectement la date de la mort de son père, Hérode le Grand, laquelle se trouve ainsi fixée à l'an 750 de Rome.

Ce point de chronologie bien établi, il s'agit de trouver combien de temps il faut compter entre cette mort et la naissance du Christ. Rien ne s'oppose à ce qu'il soit né vers la fin de l'an 749 de Rome, ainsi que nous l'indique le texte de saint Luc. C'est le sentiment des plus habiles chronologistes. Ainsi, le P. Petau (*De doctr. Temp.*, lib. XII, cap. 2), Usher ou Usserius (*Annal.*, t. II, p. 531), les auteurs des *Acta Sanctorum* (*Diatriba ad mensem aprilem*, Exercit. 2, num. 7), Képler, Norris, Tillemont (*Mémoires pour servir à l'hist. ecclés.*, t. I, p. 420) ont mis la naissance de Jésus-Christ au 25 décembre de la cinquième année avant l'ère chrétienne. Fréret a aussi très bien démontré (*Mém. de l'Acad. des Inscrip*, t. XX, p. 299; XXI, p. 297) que la mort d'Hérode est arrivée dans le cours de la quatrième année avant l'ère vulgaire, et que la naissance de Jésus-Christ date de l'année précédente, cinquième avant notre ère. Ideler et Clinton adoptent la date indiqué par Fréret. Naguère Schegg (*Das Todesjahr des Königs Herodes*, etc. — *Literarische Rundschau*, 1882) a aussi maintenu cette date.

Si nous n'avions pas le témoignage de saint Luc, on pourrait bien admettre que le Sauveur vint au monde dans le courant de l'année V avant notre ère, 749 de Rome, ou même plutôt Mais nous n'avons aucun motif de retarder cette naissance au-delà du 25 décembre de cette année. On s'est demandé, il est vrai, si, à cette époque de l'année, les bergers auraient passé la nuit dans les champs. On a répondu que d'ordinaire, vers ce temps-là, la Palestine jouit, pendant quelques jours, d'une saison printanière. Mais il n'est pas difficile de comprendre que, à cette épo-

que, aux alentours de Bethléhem, « dans la contrée », il y eut des bergers « veillant tour à tour sur leurs troupeaux » (Luc, II, 8). Il n'est pas dit que ces bergers dormaient en plein air ou que leurs troupeaux paissaient au milieu de la nuit. Les bergers savaient s'abriter dans des cabanes et se mettre à couvert des injures de l'air, et leurs troupeaux pouvaient aussi se reposer dans des barraquements construit à leur usage. Seulement il y avait toujours quelques bergers qui veillaient, à tour de rôle, pour préserver leur bétail et le défendre contre les surprises des animaux rapaces et des voleurs.

Une autre difficulté qui a porté quelques auteurs à avancer la naissance de Jésus et à le faire naître en 747, six ans avant l'ère vulgaire, n'est pas non plus de nature à infirmer notre thèse. Cette opinion a été adoptée par Sepp, et, tout récemment, Zumpft (*Das Geburtsjahr Christi*, Leipzig. 1869) a placé la naissance de Jésus du Christ à la fin de la septième année avant notre ère. On suppose, en effet, que les événements décrits dans les Evangiles à cette époque demandent bien un intervalle de deux ans entre la naissance de Jésus et la mort d'Hérode. Il n'est cependant pas difficile d'intercaler l'adoration des Mages, le départ de Joseph et de Marie à Bethléhem, la présentation au temple ; le massacre des saints Innocents et la fuite en Egypte, entre la naissance de Jésus fixée au 25 décembre 749 et la mort d'Hérode en avril 750.

Et d'abord, en ce qui concerne les Mages qui, conduits par une étoile mystérieuse, vinrent à Jérusalem et jetèrent cette ville et Hérode dans un grand trouble (Matth., II, 1, 2), nous admettrons volontiers qu'il leur fallut du temps pour se concerter et pour faire leur voyage. Pour déterminer le temps qu'ils durent mettre en route, il faudrait savoir d'où ils venaient. Saint Mathieu se contente de dire qu'ils venaient de l'Orient. Quelques Pères croient qu'ils venaient de la Chaldée et d'autres optent pour la Perse ou pour l'Arabie. L'encens et la myrrhe qu'ils offrent au Roi nouveau-né indiquerait assez bien cette dernière contrée. Dans ce cas, il n'aurait pas fallu un temps très long pour faire le trajet qui les séparait de la Judée. Mais des recherches et des explications à ce sujet seraient fort inutiles. Il n'est pas nécessaire qu'il se soit écoulé un temps considérable entre la naissance de Jésus et l'arrivée des Mages : ils ont dû voir l'étoile et se mettre en route quelques mois, ou du moins un temps suffisamment long, avant la naissance du nouveau Roi des Juifs, et arriver à Bethléhem peu de temps après ce merveilleux événe-

ment. Joseph et Marie ne restèrent pas, en effet, longtemps dans l'étable de Bethléhem. Trois ou quatre jours, une dizaine de jours, en plaçant l'Epiphanie le 6 janvier, suffiraient pour permettre aux Mages d'arriver et d'adorer le divin enfant. Le départ de la sainte famille de Bethléhem, la présentation au temple, dans le temps marqué par la loi, et le départ pour l'Egypte ne demandèrent pas plus d'un mois, et purent avoir lieu dans les premiers jours de février. Mais déjà, vers le milieu ou vers la fin de janvier, Hérode put apprendre que les Mages étaient retournés dans leur pays sans lui donner les informations qu'il en attendait, et il n'eut pas besoin de beaucoup de temps pour faire périr tous les enfants de Bethléhem nés depuis deux ans. On ne saurait, d'ailleurs, conclure de cette mention de deux ans que Jésus était né depuis deux ans. Si le massacre fut étendu à tous ceux qui étaient nés dans cette période, c'est qu'Hérode voulait être certain de comprendre le nouveau Roi des Juifs parmi les morts. Il n'est pas permis d'en conclure que Jésus-Christ était né deux ans au moins avant la mort d'Hérode, six ans avant l'ère vulgaire. Hérode put donc mourir deux ou trois mois après cet horrible forfait.

D'autres chronologistes ont eu le tort de pécher par un excès contraire, et de reporter la mort d'Hérode, non à l'année 750, mais à l'an 753 ou 754 de Rome (Riess, par exemple, fait mourir Hérode en 753 et naître le Christ en 752) (*Das Geburtsjahr Christi*, 1880); de sorte que la premier janvier 753 serait le *Nullpunkt* de l'ère chrétienne. Denis le Petit avait cru déjà, au VIe siècle, pouvoir donner l'an 754 U. C. comme la date de la naissance du Christ. Il a fait ainsi commencer l'ère de l'Incarnation à l'an 754 de Rome (décembre 753). Mais les chronologistes n'ont pu s'empêcher de reconnaître que cette ère dionysienne, adoptée comme ère chrétienne, retarde de quatre ans. La chronologie de Denis ne s'accorde ni avec les données de saint Luc ni avec celles de saint Mathieu (1).

Comprenant très bien qu'on se bute ainsi contre les textes, de Saulcy a cru pouvoir suivre une autre voie. Mais elle est tout aussi mauvaise que la précédente. Très versé dans tout ce qui

(1) Ne portant pas assez leur attention sur la date de la mort d'Hérode et sur le texte de saint Luc, les Pères n'ont pas indiqué une date uniforme pour la Nativité. Quelques-uns (Irénée, Tertullien) ont adopté la quarante-unième d'Auguste, ou l'an 751 après la fondation de Rome, comme celle de la naissance de Jésus-Christ. D'autres (Clément d'Alexandrie, Eusèbe, Epiphane, Orose) tiennent pour l'an 752.

touche aux antiquités juives, c'est écrivain très érudit n'ayant pas eu de peine à constater que, d'après saint Mathieu, la mort d'Hérode n'a dû arriver qu'après la naissance de Jésus-Christ, a trouvé qu'il était bien difficile d'admettre que la naissance du Sauveur ait eu lieu du vivant de ce prince. La raison qu'il donne pour retarder cette naissance est que « la tradition constante veut que Jésus soit mort à l'âge de 33 ans. » Or, dit-il, « il est facile de démontrer que la date de sa passion est le 3 avril de l'an 33 de l'ère chrétienne. » Il conclut de ce rapprochement que Jésus-Christ naquit « sous le règne d'Archélaüs, qui sur ses monnaies ne porte que le nom d'Hérode tétrarque. » (*Sept siècles de l'hist. jud.*, p. 266). D'après ce savant archéologue, « ce serait précisément l'identité des noms de ces souverains qui aura causé la confusion qui attribue à Hérode Ier, dit le Grand, des faits qui ne peuvent concerner que son fils Hérode Archélaüs » (*Ibid.*). Mais il est facile de voir que ce raisonnement repose sur une base bien peu solide. C'est, en effet, sans fondements que de Saulcy regarde comme certain que le Christ mourut à 33 ans. Il n'y a aucun texte de l'Ecriture, aucune tradition de l'Eglise qui donne une valeur dogmatique à l'opinion qui attribue à la vie de Notre-Seigneur une durée de 33 ans. Saint Clément d'Alexandrie (I Strom.) a cru que Jésus-Christ vécut quinze ans sous Auguste et quinze ans sous Tibère, qu'il avait environ 30 ans lorsqu'il fut baptisé, qu'il ne prêcha que pendant un an et qu'il mourut à l'age de 30 ans. Tertullien paraît avoir admis que le divin Sauveur mourut âgé d'environ 30 ans. Saint Irénée enseigne que le divin Maître avait, lorsqu'il mourut, près de cinquante ans (lib. II, chap. 22). On n'a donné, du reste, à la vie de Jésus-Christ une durée de 33 ans, qu'après avoir supposé que son ministère, depuis son baptême jusqu'à sa mort, n'a duré que trois ans ou trois et demi. Mais les textes Evangéliques nous montrent que Jésus ayant dû naître à la fin de l'an 5 avant notre ère, et mourir l'an 33 de cette ère, a vécu 36 ans et environ trois mois. Ainsi l'opinion de de Saulcy ne repose pas sur une donnée qui s'impose et qui nous force à transférer les faits rapportés par saint Mathieu (la naissance de Jésus, l'adoration des Mages et le massacre des saints Innocents) au règne du fils d'Hérode.

Concluons donc des prémisses fournies par les textes que Jésus-Christ commençait environ 30 ans l'an 27 de notre ère, et qu'il est né vers la fin de l'an 749 de Rome ou, en d'autres termes, quatre ans avant notre ère. Nous ne sommes donc pas, au sujet de l'année précise où Notre-Seigneur est né, dans une ignorance

aussi complète que divers critiques semblent le croire. Nous pouvons tenir pour certain qu'il naquit, au plus tard, vers la fin de l'an de Rome 449 et, au plus tôt, à cette même époque. Cette date est fixée par la mort d'Hérode et par le texte de saint Luc.

Nous pouvons, dès lors, montrer le rapport de la prophétie de Daniel avec l'histoire. Le commencement du ministère messianique de Jésus est fixé à la quinzième année de Tibère, associé à la souveraine puissance (en octobre 764) et, par conséquent, à l'année 779 de Rome, c'est à dire à l'an 26 de notre ère. C'est dans cette année que Jésus reçut l'onction du Saint-Esprit et commença la prédication et l'établissement du royaume des cieux. Or, cette année vingt-sixième de notre ère coïncide précisement avec la première année de la soixante-dixième semaine de Daniel, de sorte que l'avènement du règne messianique s'accomplit au bout des soixante neuf semaines. Le baptême ou le sacre de Jesus-Christ est donc une époque certaine, marquée par Daniel. La prophétie nous a fixé d'avance l'époque où le Messie paraitrait. Au printemps de l'an 26 commença à se manifester le nouveau Roi des Juifs, dont une étoile miraculeuse avait annoncé la naissance (Matth., II, 2). Au moment de son incarnation, l'Ange Gabriel avait dit de lui à Marie : « Il sera grand et il sera appelé le Fils du Très Haut : le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père, et il règnera éternellement sur la maison de Jacob » (Luc, I, 32) ; et dans la nuit de sa naissance, un ange du Seigneur s'étant presenté, environné de lumière, aux bergers qui veillaient dans les champs à la garde de leurs troupeaux, leur avait annoncé la Bonne-Nouvelle en ces termes : « Il vous est né aujourd'hui un Sauveur, qui est le Christ, le Seigneur » (Luc, II, 11). Ce sont ces qualités d'Homme-Dieu, de Messie et de Chef, données dans les prophéties de Daniel au Roi du cinquième empire, qui furent manifestées dans la personne de Jésus au moment de son baptême.

Jésus a, pendant une semaine, noué et fortifié une alliance avec un peuple nombreux, fondé le royaume messianique, l'Eglise chrétienne, et à la fin de cette semaine, il a donné sa vie pour l'humanité, faisant ainsi cesser, par son sacrifice, le culte figuratif de l'ancienne loi. — Il nous reste à porter notre attention sur la dernière semaine, la semaine messianique, la semaine des grands mystères. Nous avons vu le tableau qu'en en tracé l'ange Gabriel, et nous avons pu connaître, d'après le parallélisme des versets 26 et 27, les événements essentiels de cette semaine. L'Ange nous apprend d'abord que

le Messie-Chef apparaîtra au bout des 7 + 62 semaines (vs. 25); puis, il déclare que ce Messie sera retranché (vs. 26). Mais il convient de remarquer, à ce sujet, que l'envoyé céleste ne dit pas que le Messie sera exterminé immédiatement, avant d'avoir entrepris son œuvre et fondé son royaume. Gabriel nous indique, au contraire, que cette mort du Messie n'aura lieu que lorsqu'il aura conclu, pendant une semaine, une alliance avec de nombreux élus (vs. 27). Ainsi le Christ ne sera pas mis à mort tout de suite, puisqu'il fait une alliance pendant sept années, au bout desquelles l'ancienne alliance cessera d'exister.

D'autre part, à propos du mot *ḥaṣ̌ï* (division, demi), nous avons vu (p. 1007), que ce mot signifie le point d'intersection ou de section des soixante-dix semaines et des périodes d'années qui doivent suivre; c'est le point de partage, la division solennelle des soixante-dix semaines et des siècles qui devaient leur succéder. La version des Septante nous a aussi permis de constater qu'une ancienne leçon portait *qaṣ̌ï* (fin) au lieu de *ḥaṣ̌ï*, qui lui-même ne répugne pas, non plus, à avoir cette signification. Ainsi entendue, la prophétie nous apprend que la mort du Messie sera l'événement qui « partagera en deux » la durée des siècles, et que, à la fin des soixante-dix semaines, s'accomplira le grand drame qui domine l'histoire du monde. On comprend aisément, du reste, que si le retranchement du Messie, qui fit cesser « immolation et oblation », avait dû avoir lieu au « milieu » de la semaine, l'Ange aurait dit : « Une demi-semaine confirmera une alliance... » Si le Messie eût dû ne consacrer qu'une demi-semaine à fortifier cette alliance, l'Ange n'aurait pas dit qu'il l'a fortifierait pendant une semaine. Gabriel compte donc une semaine pour la période de la confirmation de l'alliance ; et, en disant que cette œuvre de la fondation de l'alliance ou du royaume de Dieu durera une semaine, il fixe à la fin de cette semaine le retranchement du Messie.

Telle est la prophétie. Montrons maintenant que, conformément à ce qui était prédit du Christ, Jésus a noué et fortifié, pendant une semaine, son alliance messianique, et que, à la fin de cette semaine, ayant sanctionné et scellé cette alliance dans son propre sang, il abrogea, par sa mort et par son sacrifice, les sacrifices de l'ancienne loi. Remarquons d'abord qu'une semaine de ministère est attribuée à Jésus par les textes évangéliques qui fixent son baptême à l'an 26 et sa Passion, à un vendredi, qui — ainsi que nous le verrons bientôt — n'a pu tomber à une veille de Pâque ou à un 14 Nisan, que dans l'année 33 de notre

ère. D'où il suit que le ministère de Jésus-Christ n'a pas seulement duré trois ans et demi, comme on le croit généralement, mais qu'il a duré du printemps de l'an 26 au 3 avril de l'an 33, c'est-à-dire une semaine d'années ou sept ans.

Nous n'ignorons pas, du reste, que le temps pendant lequel a duré la carrière messianique de Jésus n'a pas été fixé d'une façon rigoureuse par les commentateurs. Ayant négligé de faire le rapprochement que nous venons d'indiquer, ils n'ont pu connaître au juste cette durée d'après les autres données chronologiques des écrivains sacrés, parce que ceux-ci ne mentionnant que quelques fêtes de Pâque, ne nous ont pas transmis une vie détaillée et complète du divin Maître. Clément d'Alexandrie pense que Jésus ne prêcha qu'un an selon cette prophétie d'Isaïe : *Ut prædicarem annum placabilem Domino* (LXI, 2). Mais le mot « année » a ici le sens de période et il ne suffit pas pour prouver que le ministère de réconciliation et de grâce que le Messie devait exercer doit être restreint dans l'espace d'une année. L'Evangile de saint Jean parle, d'ailleurs, de trois fêtes de Pâque célébrées par Jésus-Christ après son baptême, et il n'est évidemment pas possible de les faire arriver dans une même année. D'autre part, l'opinion de saint Irénée (lib. II, c. 39), d'après lequel Jésus avait enseigné, après son baptême, l'espace de vingt ans, est inadmissible. Le Christ aurait été crucifié treize ans trop tard, ou il faut reculer d'autant le baptême de Jésus et, par suite aussi, le règne de Tibère.

D'après une opinion généralement admise, le ministère de Notre-Seigneur n'aurait duré que trois ans et demi. Ce sentiment repose sur le nombre de Pâques mentionnés par les récits évangéliques. Il est très vrai que saint Jean nous permet de croire que la prédication de Jésus-Christ a duré au moins trois ans et demi. Cet Evangéliste mentionne, en effet, trois Pâques (II, 13; V, 1 ; VI, 4), et une quatrième qui suivit le jour où le Sauveur fut « retranché » et mourut sur la croix. Ainsi, il est vrai que les Evangiles ne mentionnent que trois ou quatre Pâques célébrées après le baptême de Jésus-Christ. Mais ce nombre de Pâques ne suffirait, pour fixer la durée du ministère de Jésus et marquer l'année de sa mort, que si les écrivains sacrés s'étaient proposés de nous transmettre un récit complet de la vie missionnaire de Jésus-Christ. Or, on sait très bien que les saints Evangiles ne nous offrent pas un journal détaillé ou une histoire arrangée chronologiquement et d'une façon suivie de la vie du divin Maître. Il suffisait au Saint-Esprit, inspira-

teur de ces récits, que nous en connaissions assez pour que les besoins de nos âmes se trouvent satisfaits. Saint Jean nous apprend, d'ailleurs, — et nous devons ne pas l'oublier — que Jésus a fait plus de choses que les Evangélistes n'en ont rapportées, et que si l'on voulait citer en détail toutes ses paroles ou retracer toutes ses actions, il faudrait un grand nombre de livres (ch. XXI, 25). Il peut donc se faire que, en nous en tenant aux récits évangéliques, nous ne sachions pas au juste combien de Pâques Jésus a faites après son baptême, et combien d'années il a vécu depuis cette époque.

Nous apprenons, d'ailleurs, par ces saints livres, que, parmi ses disciples, Jésus en choisit douze qu'il nomma apôtres (Luc VI, 13) ; et nous constatons aussi que l'époque de ce choix n'est pas fixée. Nous sommes donc ainsi amenés à nous demander si Jésus n'a pas prêché pendant quelque temps avant la vocation et l'institution du groupe des Douze, et si les Apôtres et les Evangélistes ne se sont pas attachés plus particulièrement à ce qui concerne le ministère de Notre-Seigneur en Galilée, se proposant surtout de transmettre, oralement ou par écrit, ce dont ils avaient été eux-mêmes témoins. Saint Luc n'a dû lui-même — comme il nous l'apprend du reste — puiser son évangile de l'enfance et les renseignements qu'il nous donne, que dans le même milieu (ch. I, 1, 2). On comprendrait ainsi déjà qu'un apostolat de trois ans en Judée ait pu être passé sous silence par les Evangélistes.

D'un autre côté, même d'après leurs saints Ecrits, on constate que Jésus n'a pas négligé la Judée et sa capitale. Si l'on n'admettait pas une prédication prolongée de ce divin Sauveur à Jérusalem, on ne comprendrait pas le reproche qu'il adresse à cette ville dans ces mémorables paroles : « Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes et qui lapides ceux qui sont envoyés vers toi, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes, et tu ne l'as pas voulu ! » (Matth. XXIV, 37). Il faut aussi reporter notre pensée sur la parabole du figuier (Luc XIII, 6-9), qui ne donne pas de fruits et au sujet duquel le Maître dit : « Il y a déjà trois ans — allusion aux trois premières années passées en Judée — que je viens chercher du fruit à ce figuier sans y en trouver : coupez-le donc ; pourquoi occupe-t-il encore la terre ? » Si Jésus n'avait fait que trois ou quatre courtes visites à Jérusalem, aux fêtes de Pâques, il eût été difficile de dire qu'il avait, pendant trois ans, demandé vainement des fruits à ce figuier, qui représente la nation juive. Lorsqu'on connaît les desseins de Dieu sur son peuple, on ne peut s'empêcher de croire que Jésus a dû

pouvoir dire : « Que pouvais-je faire à ma vigne que je n'aie point fait? » On ne s'expliquerait donc pas que le divin Maître n'eût par consacré un temps considérable pour appeler à lui les âmes fatiguées de Jérusalem et des pays circonvoisins : on ne comprendrait pas qu'il n'eût pas employé quelques années de son ministère à prêcher le royaume des cieux dans la contrée même où se trouvaient les scribes, les docteurs de la Loi et les hommes les plus influents du judaïsme. Jésus a dû s'appliquer — nous croyons pouvoir le déduire des observations précédentes — à réveiller chez eux les espérances messianiques, à provoquer le repentir, à annoncer le pardon aux pécheurs et à les délivrer du fardeau qui pesait sur leur cœur. Mais comme il leur présentait une image du Messie très différente de celle que s'en formaient, à cette époque, les docteurs, les prêtres et les magistrats juifs, Jésus, se voyant repoussé, se concentra plus spécialement en Galilée où il choisit ses apôtres, et où il noua plus étroitement la nouvelle alliance. Toutefois, après que les Juifs eurent refusé de l'entendre et que Jésus eut borné sa mission à évangéliser la Galilée, il profita des fêtes de Pâques, qui suivirent son retour dans ce pays, pour prêcher à Jérusalem l'Evangile, qui annonçait la réalisation des bénédictions promises au verset 24 de notre neuvième chapitre.

Nous pouvons constater aussi, d'après les Evangiles, que les amis et les disciples que Jésus s'étaient faits à Jérusalem, prouvent qu'on y avait entendu souvent sa prédication : il avait acquis dans cette ville une situation qui suppose un long séjour. Ainsi, on ne voit aucune raison d'enfermer l'activité de Jésus dans une durée de trois ans et demi, et nous sommes autorisés à admettre que les Evangélistes n'ont pas raconté toutes les Pâques et toutes les visites que Jésus a faites à Jérusalem pendant la cours de son ministère.

En tenant compte de ces remarques, nous arrivons à reconstituer ainsi la semaine de grâce que le Très-Haut accorda à son peuple, pour l'amener à reconnaître le Messie qu'il lui envoyait. Après son baptême, suivi d'une période de recueillement, de mortification et de prière, pendant quarante jours, Jésus commença son ministère actif en Galilée, où il enseigna dans les synagogues (Luc IV, 15). Cette courte apparition dans ce pays étant terminée, Jésus vint à Jérusalem où il inaugura son ministère de prophète, de missionnaire et d'évangéliste. S'étant posé, dans cette ville et dans les contrées voisines, en réformateur des mœurs pharisaïques et sadducéennes, il y rencontra de l'op-

position et il y fit aussi des disciples. Son séjour et son apostolat en Judée dura jusqu'à l'emprisonnement de Jean-Baptiste. Saint Mathieu nous apprend, en effet, que « Jésus ayant appris que Jean avait été mis en prison, se retira dans la Galilée » (IV, 18; cfr. Marc, I, 14). Cette province devint alors le principal théâtre de son ministère, et à partir de cette époque il revint à Jérusalem pour quelques fêtes de Pâques, jusqu'à ce que l'heure étant venue et son œuvre étant achevée, il alla de lui-même au-devant de la mort. La première Pâque dont parlent les Evangélistes ne suivit donc pas immédiatement le baptême de Notre-Seigneur, et nous pouvons très bien admettre qu'il ne prêcha que trois ans et demi en compagnie de ses apôtres. Mais nous devons reconnaître aussi que la période qui s'étend depuis le baptême de Notre-Seigneur au commencement de l'an 26, jusqu'à son retour en Galilée, n'a pas été décrite. Cependant, du baptême de Jésus, dans l'année 26, à sa mort, l'an 33, il s'est écoulé sept ans. Il reste à rendre compte d'une période de trois ans ou trois et demi. Or, rien n'est plus simple que d'admettre que pendant ce temps Jésus évangélisa la Judée. Jérusalem devait, en effet, être le principal théâtre de la mission divine du Sauveur.

Les exégètes qui admettent que le ministère de Jésus n'a duré que trois ans et demi, n'ont expliquée que d'une façon bien imparfaite comment Jésus a confirmé l'Alliance pendant une semaine. Prideaux suppose que Jean-Baptiste et Jésus-Christ ont rempli successivement cette période de leurs appels à la repentance et à l'entrée dans le royaume des cieux. Mais c'est le ministère même de Jésus-Christ qui a dû avoir une durée de sept ans, depuis l'an 26 jusqu'à l'an 33. D'autres commentateurs ont pensé que les trois ans et demi peuvent aller depuis l'Ascension jusqu'à l'époque où Pierre reçut l'ordre divin de faire participer les Gentils à la nouvelle alliance (Actes, X, II) ou jusqu'à la vocation de saint Paul, parce qu'il dit : « Après 3 ans, je suis revênu à Jérusalem (Gal. I,18) ; et que, après ce retour, il reçut l'ordre d'aller aux Gentils (Act. XXII, 17-21). Mais on étend ainsi la semaine au-delà du temps fixé, et, outre que ce temps surajouté aux soixante-dix semaines ne peut être évalué d'une façon précise et qu'on néglige le trait caractérisque de la fin de la dernière semaine, on ne s'accorde pas avec les textes qui fixent le baptême de Jésus à l'an 26 et sa mort à l'an 33. Nous ne pouvons donc limiter à trois ans et demi la vie publique du Sauveur : elle a duré sept années ou une semaine d'années qui

se terminent à son crucifiement ou à son immolation sur le Calvaire. Il est juste de reconnaître, toutefois, que nous avons encore à prouver que Jésus fut crucifié au mois d'avril de l'an 33 de notre ère, année qui marque le *terminus ad quem* des soixante-dix semaines.

La semaine dans laquelle Jésus fonda son royaume ou son Eglise — semaine qui coïncide avec la soixante-dixième semaine de Daniel — aboutit à la veille de la Pâque juive, un vendredi, trois avril, de l'an 786 de Rome ou de l'an 33 de notre ère, terme final des soixante-dix semaines prophétiques qui sont ainsi accomplies à la lettre. — En partant de l'an 458-457, les soixante dix semaines ou les quatre cent quatre-vingt-dix ans nous conduisent à l'an 32-33, époque où le Messie devait être retranché. La prophétie donne donc comme date de cette mort de l'Oint ou du Christ la trente-troisième année de notre ère. Pour vérifier l'accomplissement de cet oracle, il nous suffira donc de montrer que Jésus, manifesté et oint comme Messie en l'année 26, fut mis à mort dans l'année 33. C'est ce que nous allons faire en précisant, d'une façon toute mathématique, l'année et le jour de la mort de ce divin Rédempteur. Tostat, au xv[e] siècle, a indiqué la voie qui va nous permettre de découvrir le moment où le sacrifice de l'Homme-Dieu fut accompli. Il faut d'abord suivre les données des Evangiles relatives au jour de la mort de Jésus. Nous apprenons ainsi que Jésus mourut un vendredi, veille de la Pâque ou le 14 de la lune de mars. Nous n'avons ensuite qu'à consulter les Tables astronomiques, afin de voir à quelle année cette veille de Pâque ou le 14 Nisan est tombé un vendredi. Ainsi, il n'y a qu'à trouver vers le temps de la mort du Sauveur une année où la Pâque se rencontre dans ces conditions ; et si nous ne trouvons qu'une année qui ait, à cette époque, un vendredi 14 du mois de Nisan ou de la lune de Mars, nous ne nous tromperons pas en disant qu'elle est celle en laquelle Jésus fut immolé.

Nous aboutissons ainsi à l'an 33 de l'ère chrétienne.

Et d'abord, il est certain que tous les documents s'accordent à affirmer que Jésus fut crucifié le 14 de Nisan, le veille de Pâques, qui commençait le 14 au soir de ce mois et durait jusqu'au 15 au soir. C'était le jour de la préparation de la fête de Pâques. L'Evangile de saint Mathieu (XXVII, 62) appelle le jour du crucifiement « la préparation » (ἡ παρασκευή), comme saint Jean (XIX, 14, 31, 42). La tradition talmudique atteste aussi « que Jésus fut pendu la veille de Pâques » (*Sanhédrin*, 43 a). Le

divin Rédempteur a rendu le dernier soupir au moment où l'on sacrifiait l'agneau pascal. On sait que cet agneau était immolé le 14 Nisan, entre 3 et 6 heures de l'après-midi (entre les deux soirs. — Exode, XII, 6). Le jour de la Passion fut donc le 14 Nisan (cfr. Petau, — *Doctr. Temp.*, XII, 15 et 16). D'un autre côté, il n'est pas douteux que ce 14 Nisan n'ait été, cette année là, un vendredi. Saint Jean dit, en effet : « Comme c'était la veille du sabbat, afin que les corps ne demeurassent pas sur la croix, car ce sabbat était un grand jour » (XIX, 31). Le vendredi était appelé *parascève* (préparation), parce qu'il était le jour de la préparation au sabbat (samedi). Mais le vendredi de la Passion porte ce nom dans un sens plus intense, parce qu'il était aussi, dans cette année, la « préparation » à la fête de Pâques. C'est aussi pour ce motif que cette fête tombant un jour de sabbat, saint Jean (XIX, 31) l'appelle « un grand sabbat, » un sabbat plus solennel que les autres. C'est ce que constate aussi la liturgie chrétienne, d'après laquelle Jésus fit la scène un jeudi soir, au commencement du 14 de la lune de mars, et mourut le lendemain vendredi, vers la fin du 14, à trois heures de l'après-midi (au moment où commençait « l'entre les deux soir »). On sait aussi, d'après le même enseignement, que Jésus passa dans le tombeau une partie du vendredi, tout le samedi et une partie du dimanche, dans la matinée duquel il réssucita.

Il importe maintenant de remarquer que la 14 Nisan n'a pu tomber un vendredi, dans la période que les textes nous imposent, que dans l'année 33 de notre ère. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à consulter les tables astronomiques et on trouvera qu'elles ne nous offrent que cette année 33 qui remplisse cette condition ; d'où il suit que ce fut dans cette année que « le Christ fut retranché. » En effet, d'après les calculs astronomiques, dans l'année 33 de l'ère vulgaire, la nouvelle lune de mars se produisit le 19 de ce mois ; et elle ne fut visible à Jérusalem que le 20, de sorte què, selon l'usage des Juifs, le premier jour de Nisan commença le 20 mars au soir, qui était un vendredi (du jeudi soir au vendredi soir) ; et ainsi le 14 du même mois de Nisan tomba le jeudi soir, 2 avril, et finit le vendredi au soir, 3 de ce même mois. Les autres années qui sont voisines de la mort de Jésus-Christ n'offrent pas ce caractère : il n'y en a aucune dont le 14 Nisan ou le jour de la pleine lune tombe un vendredi. D'où il suit, que Notre-Seigneur mourut le 3 avril de l'an 33 de notre ère (1).

(1) Cette date est adoptée par Roger Bacon, Tostat, Paul de Burgos, Regiomontanus, Riccioli, Usserius, Génébrard, Joseph Scali-

En remontant de cette année à l'an 458, où nous avons vu que se place la septième année d'Artaxerxès Longuemain et le commencement des soixante-dix semaines de Daniel, nous trouvons qu'il y a juste 490 ans en soixante-dix semaines d'années depuis cette septième année jusqu'à l'an 33 de l'ère vulgaire. De sorte, que la mort de Jésus-Christ eut lieu 490 ans après la « sortie de la parole » ou après la promulgation de l'édit que ce roi de Perse accorda à Esdras. D'où nous devons conclure qu'il n'y eut jamais rien de plus mathématiquement exact que la supputation prophétique que Daniel nous a transmise. Il est impossible de ne pas voir que le Très-Haut a dirigé les événements de manière que la prophétie s'est accomplie dans tous les détails et a point nommé.

Le parfait accord de la prophétie de Daniel avec tout ce qui concerne Jésus de Nazareth démontre que le Crucifié de l'an 33 de notre ère est le Messie, l'Homme-Dieu que nous adorons, Celui-là même que tant d'autres prophéties avaient annoncé. — Le rapport manifeste entre ce qui a été prédit du Messie et ce que Jésus-Christ a fait, est établi par tout ce que nous avons dit jusqu'ici. Il en résulte une démonstration de l'accomplissement historique de la prophétie de Daniel dans la personne de Jésus, fils de Marie, et une preuve de la messianité de ce divin fondateur de l'Eglise messianique ou chrétienne. La révélation faite à Daniel par l'envoyé céleste s'applique, en effet, parfaitement à Jésus-Christ, et elle ne peut s'appliquer qu'à lui. Cette thèse est fondée, non seulement sur

ger, Casaubon, Tillemont, Noël Alexandre, Grandamicus, etc. *L'Art de vérifier les dates* place aussi la mort de Jésus-Christ au vendredi 3 avril de l'an 33. Le même sentiment est partagé par de Saulcy (*Numism. hébraïque*, p. 146), Wallon, etc. Le P. Riess met aussi le crucifiement du Sauveur en 786 U. C. ou l'an 33 de notre ère. Les divergences des Pères et des commentateurs s'expliquent, comme nous l'avons vu déjà (p. 1007), par leurs opinions chronologiques mal établies et par leur interprétation inexacte des textes évangéliques. Quelques-uns fixent la mort du Christ à l'an 28 (Hégésippe, Prosper) ; d'autres à l'an 29 (Tertullien, *Contr. Jud.*, lib. VIII ; Jules Africain, dans saint Jérôme, au ch. IX de Daniel ; Lactance, Institut. 44, 10 ; saint Augustin, *De Civ. Dei*, lib. XVIII, cap. ult. ; Sulpice Sévère, *Hist.*, lib. II ; et, parmi les modernes, Norris, Pagius, Bonjour, etc.) ; à l'an 30 (saint Cyrille) ; à l'an 31 (Jules Africain, seconde manière, Eusèbe de Césarée, saint Epiphane, saint Jean-Chrysostôme, Orose) ; à l'an 32 (Baronius, Zumpft, etc.).

l'exacte supputation des temps, mais aussi sur l'explication naturelle des textes, d'après laquelle nous ne pouvons nous empêcher de constater que les caractères du Messie y sont indiqués d'une façon qui ne saurait convenir qu'à Jésus-Christ. Il ne nous est pas loisible de traiter ici ce sujet en détail : ce serait la matière d'un ample volume. Quelques mots suffiront pour examiner et conférer, de point en point, l'événement sur la prophétie, et pour montrer qu'il est impossible — tant la réalité est fidèlement peinte dans le tableau — de ne pas reconnaître Jésus, notre divin Sauveur, aux traits particuliers qui ont été prédits dans le livre de Daniel.

Victime expiatoire, Jésus consume le péché, amène Justice éternelle, scelle Vision et Prophète et reçoit l'onction qui le manifeste comme Saint des Saints. — La prophétie nous apprend d'abord que toute prévarication sera expiée ; que Justice éternelle viendra sur la terre, que Vision et Prophète seront scellés, et que Saint des Saints recevra l'onction sacrée. Ces bénédictions du verset 24 sont mises en rapport avec l'Oint mentionné dans le verset suivant qui réalisera les promeses ou qui en sera la cause efficiente. L'Ange nous offre ainsi, en effet, une description de l'œuvre du Messie ou de l'œuvre du salut. Or, ce premier verset de la prophétie messianique convient on ne peut mieux à Jésus-Christ, et il explique si nettement les effets de son incarnation, que Daniel n'aurait pu les mieux décrire quand même il eût vécu à l'époque de la venue de l'Homme-Dieu. L'Ange nous le dépeint expiant le mal, détruisant l'empire du péché, inspirant la sainteté aux hommes et accomplissant tout ce que les prophètes avaient prédit de Lui. Depuis la promesse contenue dans le protévangile (Genèse, III), la rémission et l'absolution du péché avaient été toujours regardées comme une des œuvres propres de l'époque messianique, et tous les prophètes avaient annoncé cette rédemption merveilleuse (Deutér., XXXII, 43, Isaïe, XLIII, 25 ; Jérém., XXXI, 34 ; L, 20 ; Ezéch., XXXIII, 16 ; XXXVI, 25). Cette vertu expiatrice des souffrances du Messie est si bien indiquée dans notre chapitre IX et dans Isaïe (ch. LIII) que, dans le Talmud (*Traité sanhédr.*, fol. 93 recto), un docteur juif enseigne que « Dieu a chargé le Messie d'autant de douleurs et de souffrances qu'une meule est chargée de grains de blé. » Or, c'est dans la personne de Jésus que cette prophétie s'est trouvée accomplie (cfr. p. 905, 906, 1002) ; et Jean-Baptiste avait en vue cet événement lorsqu'il représentait Celui qui, au temps de son baptême, reçut l'onction

du Saint-Esprit comme l'Agneau de Dieu qui porte et qui ôte les péchés du monde. Jésus apparaît, en effet, comme « étant venu chercher et sauver ce qui était perdu » (Luc, XIX, 10; il remet les péchés aux hommes (Jean, XXXIX, 1 ; Act., X, 43; XIII, 38; Epit. aux Coloss., II, 12). Du côté de Dieu, par le sacrifice de la croix, le péché a pris fin, et pour continuer l'œuvre de la rémission des péchés, Jésus a établi des sacrements, cause de cette rémission des péchés. De sorte que l'apôtre saint Jean a pu attester en ces termes la délivrance du péché, la voie de la régénération et de la réconciliation ouverte par Jésus: « Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui, ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle » (Jean, III, 16). C'est pourquoi, sur la croix, Jésus souffrant et pensant à l'œuvre qu'il a concertée avec le Père céleste pour soustraire à la condamnation la race coupable des enfants d'Adam, a pu très justement s'écrier, en expirant, que cette œuvre est accomplie : le genre humain était racheté. Les mérites infinis des souffrances de l'Homme-Dieu servirent de propitiation pour l'iniquité, expièrent et consumèrent le péché.

Par sa présence, Jésus amena aussi Justice éternelle ou le Juste éternel, qui s'est sacrifié pour satisfaire à la justice divine, et que l'Ange indique comme l'auteur de l'expiation du péché (voy. p. 909). Jésus avait si bien conscience d'être réellement « Jéhovah notre justice » ou le juste par excellence, qu'il s'identifiait lui-même avec la justice éternelle : « Heureux, disait-il à ses disciples, ceux qui sont persécutés *à cause de la justice*... Vous serez heureux quand on vous aura injuriés et persécutés et qu'on aura dit toute sorte de mal *à cause de moi*... » (Matth., V, 10-11). Aussi voyons-nous qu'il est appelé le Saint et le Juste (Luc, I, 35; Ep. aux Rom., III, 26 ; I; Ep. aux Corinth., I, 30). Inspiré de Dieu, saint Pierre ne craignait pas, en effet, de dire aux Juifs: « Vous avez renié le Saint et le Juste » (Act., III, 14). En comparant enfin les prophéties messianiques et les récits évangéliques, on ne peut manquer de voir que la vérité de toutes ces prophéties éclate dans Jésus et qu'il scelle réellement « Vision et Prophète » (voy. p. 911) : les diverses circonstances de sa vie accomplissent et mettent le sceau aux prophéties qui concernaient le Messie (Matth., V, 17, Epît. aux Rom., X, 4, etc.).

Jésus est l'Oint Saint des Saints, le Messie ou le Christ. — Le Messie prophétisé doit être « Oint Saint des Saints », et il est désigné par deux fois (vss. 24, 25) par son vrai nom d'Oint ou de Christ. Or, nous voyons que Jésus est apparu dans le

monde comme le Saint de Dieu. A sa naissance, il est déclaré « Saint », l'ange Gabriel dit que le « Saint » qui va s'incarner sera appelé Fils de Dieu (Luc, I, 35). L'expression « Le Saint » devient son titre (Actes III, 14; XXVII, 30; I; s. Jean, II, 20; Ev. de s. Jean, X, 36; XVII, 19). D'un autre côté, l'onction est le signe de l'opération sanctifiante, et nous savons que la sainte humanité de Jésus reçut cette onction lorsqu'elle fut unie hypostatiquement avec le Verbe de Dieu. C'est cette onction sacrée que l'ange Gabriel reçut mission d'annoncer à Marie : « Le Saint-Esprit surviendra en toi, et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre; c'est pourquoi le Saint qui naîtra de toi sera appelé le Fils de Dieu » (Luc, I, 35). Cette onction fut manifestée au baptême de l'Homme-Dieu (voy. p. 1003; Act., IV, 27); et saint Pierre, faisant allusion à cette onction, dit : « Vous savez comment Dieu a oint du Saint-Esprit et de la vertu de Dieu Jésus de Nazareth » (Actes, X, 38). C'est cette onction qui le constitue Oint au Messie. Aussi voyons-nous que Jésus est appelé l'Oint, le Messie, le Christ par excellence. Ainsi le personnage annoncé par Daniel est nommé Messie ou Christ; et il est facile de voir que c'est le nom qui a été constamment donné à Jésus de Nazareth (voy. Matth., XXVII, 22; Actes, IV, 26, 27; Epît. aux Héb., I, 8, 9). Il convainquit ses disciples de sa messianité et de sa qualité de Fils de Dieu. Il est certain, en effet, qu'il a affirmé sa qualité de Messie; qu'il l'a confirmée par des miracles, et qu'il a été et est reconnu comme l'Oint, le Messie par antonomase (Matth., I, 16; XVI, 16; XVII, 17, 22, XXII, 42; Marc, VIII, 29; XV, 32; XXIII, 2; Luc, II, 11; IV, 41; IX, 20; Jean, I, 17, IV, 25 et ss.; VI, 70; VII, 26 et ss.; IX, 22; X, 27; et dans les Actes et dans les Epîtres). C'est parce qu'il a été universellement connu sous cette dénomination que ses disciples sont appelés *chrétiens*.

Jésus est le Christ-Chef ou le Messie-Roi — L'Oint est aussi appelé Christ-Chef, et cette expression convient parfaitement à Jésus-Christ. L'onction l'a constitué roi théocratique, dominateur d'Israël, chef et maître des nations. En prenant le mot *nagîd* dans le sens de « prince », on peut y voir une proclamation de la royauté du Messie. C'est cette royauté que l'ange Gabriel déclare appartenir à Jésus, lorsqu'il dit à Marie, en parlant de ce divin Sauveur : « Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père : il règnera éternellement sur la maison de Jacob » (Luc, I, 32). Jésus se révèle, en effet, comme le fils de David, et il se laisse donner ce titre (Matth., XX, 31;

XXI, 9). A la vue du miracle de la multiplation des pains, la foule vient le conduire à Jérusalem, pour le proclamer roi (Jean, VI, 15). Il y avait là un réveil et un écho des espérances d'un messianisme politique, et Jésus ne donnait pas à sa royauté cette signification trop étroite et trop vulgaire (Jean, XVIII, 36): il ne voulait pas d'une royauté semblable à celle des rois de ce monde; et il ne se proposait pas d'établir le royaume de l'avenir, le royaume des cieux, le royaume messianique, par les armes, comme Alexandre et comme les Césars, mais par le renouvellement moral du cœur de l'homme. Toutefois, pour bien montrer qu'il était bien le Messie-Roi, le Roi des Juifs, à la veille de sa Passion, au moment de son entrée à Jérusalem, il se laissa saluer par le peuple comme le fils de David, comme le roi messianique; et il attesta lui-même sa royauté, lorsqu'il répondit à Pilate qui lui demandait s'il était roi : « Tu l'as dit; car je suis Roi » (Jean, XVIII, 37; Matth., XXVII, 11, etc.). Aussi voyons nous que le procurateur romain était plus inspiré de Dieu qu'il ne le pensait, lorsqu'il fit attacher au-dessus de la croix de Jésus une inscription en trois langues, dans laquelle ce divin Sauveur était appelé « le roi des Juifs. » Le Juste crucifié n'en était pas moins, en effet, le Roi de ce peuple qui l'avait renié, et c'est pourquoi, malgré les Juifs, le titre de « Roi des Juifs » fut maintenu au Seigneur Jésus (Matth., XXVII, 37; Marc, XV, 26; Luc, XXIII, 38). Quoique « retranché », il n'en est pas moins le Roi messianique, le Chef d'un peuple nouveau (Matth., II, 4-6); il n'en est pas moins, en droit et en fait, la petite Pierre, le Fils d'homme, le dominateur du monde. Ce roi conspué et crucifié, que l'ambitieux Romain ne regardait qu'avec mépris, règne aujourd'hui sur un empire qui s'étend bien au-delà de l'empire romain : Jésus règne sur la terre entière, et il est plus grand, dans son humble ministère et sur la croix ignominieuse, que David et Salomon sur leur trône. Lorsqu'il envoya ses apôtres dans tout l'univers, il a pu leur dire : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et dans la terre; allez donc et instruisez tous les peuples... » (Matth., XIX, 18, 19.) Saint Paul a parfaitement décrit, dans son Epître aux Philippiens (ch. II, 9 et ss.), cette royauté de Jésus-Christ, en disant de lui : Deus exaltavit illum et donavit illi nomen quod est super omne nomen : ut in nomine Jesu omne genu flectatur cœlestium, terrestrium et infernorum, et omnis lingua confiteatur quia Dominus Jesus in gloria est Dei Patris.

Il est vrai que la royauté messianique était surtout une royauté spirituelle (Jean, XVIII, 36). Pour Jésus, le royaume messianique est constitué par une rénovation morale du monde, sans aucune arrière-pensée politique : ce royaume a pour but l'amélioration finale et définitive de l'humanité. Aussi, en employant le mot *nagîd* (chef) au lieu du substantif *mĕlĕk* (roi), l'Ange a t-il voulu indiquer que l'Oint ne serait pas simplement un roi à la façon des rois de la terre, mais un oint dont la royauté politique serait différente de celle qui se borne à des intérêts d'un ordre secondaire. Gabriel montre par le choix de ce mot qu'il avait en vue la mission de l'Oint qui devait être à la fois « préposé, chef, conducteur, roi, prêtre et évangéliste » (voy. p. 938). Le Messie-Nagîd est spécialement l'Oint révélateur, le Guide spirituel du peuple de la nouvelle alliance, le Roi du cinquième empire.

Cette royauté spirituelle, distincte de celle de David et de ses successeurs, avait été déjà annoncée par Jérémie. En effet, après avoir prédit que le roi Joachin ou Jéchonias serait emmené en captivité à Babylone, le prophète ajoute qu'il ne naîtrait, de ce roi, personne qui monterait sur le trône de David (ch. XXII, 29, 30) : « Terre, terre, terre, écoutez la parole du Seigneur : Voici ce que dit le Seigneur : Ecrivez que cet homme sera stérile ; que rien ne lui réussira durant sa vie, et qu'il ne sortira point d'homme de sa race, qui soit assis sur le trône de David, ni qui exerce à l'avenir la puissance souveraine dans Juda. » C'est là le terme et la fin des promesses temporelles faites à David : il n'aura plus de successeur de sa race sur son trône. Seulement, cette prophétie n'a trait qu'à un règne terrestre : c'est pourqnoi c'est à la terre que Jérémie s'adresse pour annoncer la fin d'un règne et d'un ordre de choses qui ne regarde que la terre. Mais, pour qu'on ne crut pas que toutes les promesses faites à David étaient révoquées ou épuisées, le prophète, dans le chapitre suivant (vss. 5 et 6), après avoir parlé des mauvais pasteurs qui foulent aux pieds le peuple de Dieu, prédit que Dieu prendra lui-même soin de son troupeau, qu'il suscitera à David un descendant qui règnera avec sagesse et avec justice : *Suscitabo David germen justum : regnabit Rex et sapiens erit, et faciet judicium, et justitiam in terra. In diebus illis salvabitur Juda, et Israel habitabit confidenter, et hoc est nomen, quod vocabunt eum. Dominus Justus noster* (Jehovah Justitia nostra). Il suit, de là, que les promesses faites à David s'accomplissent ; mais dans un nouvel ordre, bien plus important ; et c'est ce nouvel accomplis-

sement que l'Ange fait remarquer à la sainte Vierge, quand il lui dit, en parlant de Jésus, que Dieu lui donnera le royaume de David son père, et que son règne n'aura point de fin. C'est de la royauté de l'éternité, du règne des cieux, qu'il s'agit ici. L'ange Gabriel évita donc de donner au Messie la qualification de *mēlēk* (roi) ; parce que sa royauté devait être différente de celle des rois de la terre : il fallait tenir en garde les juifs contre la tentation de ne voir, dans le Messie, qu'un roi politique. Mais le même ange annonçant à Marie l'incarnation de Jésus, déclare qu'il possèdera le trône de David et qu'il règnera éternellement sur la maison de Jacob, afin de faire voir que le fondateur du royaume spirituel n'en possèdera pas moins une souveraineté universelle, et que le Christ-Chef sera toujours le dominateur d'Israël, le chef et le maître des nations.

Les caractères du Chef-le-Venant conviennent à Jésus-Christ. — Pour montrer que le Messie-Nagîd aura une action directe sur les vicissitudes humaines, l'Ange se hâte donc de le désigner comme le Chef-le-Venant qui devait conduire l'armée romaine contre Jérusalem (voy. p. 983). L'expression « Le Venant » était un des noms du Messie : le « venir » du Seigneur était l'objet de toutes les prophéties ; et le *Nagîd* était aussi désigné par ce mot, parce qu'il est représenté dans le livre de Daniel (VII, 13, 14) comme venant sur les nuées du ciel et recevant de Jéhovah le gouvernement du monde. Tout en étant, quand même, le roi des juifs, le Messie-Chef doit être aussi considéré comme le roi des nations (voy. pp. 981, 982). Il est nommé « le Venant », d'un côté, parce qu'il était le « Désiré », le centre des espérances de tous ceux qui attendaient la délivrance d'Israël, et, d'un autre côté, à cause des nombreuses parousies qui devaient marquer sa présence, son intervention dans l'histoire de l'humanité. Or, Jésus a été connu sous le nom de « Le Venant » (voy. p. 982). Les Juifs ont reconnu dans le psaume 118 un sens messianique qui fut appliqué à Jésus par la foule, qui l'accompagnait en chantant le verset 26, de ce *hallēl* : « Béni celui qui vient au nom du Seigneur » (*barûk habbo' bešēm Yehovah*). Le peuple saluait en Jésus « Celui qui devait venir » (ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου — Matth. XXI, 9), le Désiré, le Messie. Quelques-uns même l'acclamaient en disant : « Béni soit celui qui vient Roi au nom du Seigneur » (Luc, XIX, 38). On savait que, d'après Daniel, sa venue n'était pas seulement prochaine, imminente, mais que l'heure de son règne était venue.

Mais cet avènement du Messie sur la terre, au commencement de notre ère, n'excluait pas les interventions successives du *Nagid-Habbo'* dans le gouvernement des hommes, Ainsi, c'est, d'après Gabriel, sous la conduite de ce Chef-le-Venant, que le flot dévastateur, le peuple romain engloutit Jérusalem et son temple dans des ruines qui furent un objet d'épouvante pour tous les peuples. Vespasien et Titus n'étaient, en effet, que des instruments dans la main de Celui qui régit le monde. Jésus ressuscité est le roi d'un royaume qu'il dirige et qu'il gouverne (in reges occultum imperium exercet — eorumque animis et cogitationibus interest). Il vint à Jérusalem comme Christ-Chef (*Dux fuit belli*), et dans cet avènement du Messie on dut reconnaître la main de Dieu (voy. p. 1032-1033). Sans cesse, du reste, *il vient* en jugement, tantôt pour le châtiment et tantôt pour la délivrance. Il nous en avertit lui-même quand il dit : *Negotiamini donec advenero* (Luc, XIX, 13). Dès le jour de son ascension au ciel, il préside dans la gloire comme Roi des rois et comme juge des vivants et des morts. C'est ce que Jésus atteste lui-même, lorsque le grand-prêtre l'adjura de déclarer s'il était le Messie, le Fils de Dieu : « Oui », répondit Jésus, et il ajouta : « Dès à présent (ἀπ' ἄρτι) vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance et venant sur les nuées du ciel » (Matth., XXVI, 64) (1).

(1) Saint Marc dit tout simplement : « Vous verrez le Fils de l'homme, etc. » (XIV, 62), et, d'après saint Luc (XXII, 69), Jésus s'exprime ainsi : « Désormais (ἀπὸ τοῦ νῦν) le Fils de l'homme sera assis à la droite de la Puissance de Dieu ». Il ne suit pas de là que les membres du Sanhédrin aient vu « dès cet instant », le Christ glorifié. Le passage de saint Matthieu doit donc s'expliquer comme celui où, se plaignant de Jérusalem, Jésus s'écrie : « Dès à présent, vous ne me verrez plus ». Car il est évident qu'il voulait seulement dire : bientôt, au bout de quelque temps, et non pas : dès cet instant. De même, lorsque Jésus déclare à la Samaritaine que « le temps est venu (ἔρχεται καὶ νῦν ἐστιν), où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité » (Jean, IV, 23), il veut dire que le culte mosaïque va « bientôt » cesser. Ainsi, le Sanhédrin ne devait pas voir, dès l'instant où Jésus lui parlait, que le divin Sauveur était assis à la droite du Père; et l'accusé savait très bien qu'on ne l'y voyait pas en ce moment; mais il a voulu dire que le sanhédrin le verrait bientôt venir comme juge; et que, dès ce moment, commençait la condamnation et la ruine des Juifs. Jésus attestait ainsi sa messianité, et il s'attribuait, comme étant le Chef-le-Venant, une action dans cette série de calamités, qui se répandirent sur les Juifs, et qui aboutirent à la destruction de Jérusalem par Titus, et à cette désolation qui continue encore de nos jours.

L'alliance avec nombreux que le Messie devait contracter avec une multitude de disciples fut nouée et confirmée par Jésus-Christ. — Le personnage annoncé par Gabriel devait conclure une alliance avec « nombreux ». Or, on sait très bien que Jésus a contracté et confirmé, dans l'espace de la dernière des soixante dix semaines, par sa prédication, par ses miracles et par sa mort, une alliance avec un peuple nouveau (cfr., Epît. aux Hébreux, VIII et IX), et que c'est par millions que les âmes ont été attirées dans sa sphère d'action, dans le royaume messianique. Les débuts de cette alliance sont attestés par les Juifs. Derenbourg (*Histoire de la Palestine*, p. 203), remarque, en effet, très justement que, d'après le Talmud, « l'histoire évangélique se résume dans une courte phrase : « Jésus fit des prodiges, séduisit et égara les masses. » ישו כי והסית יהדיח והחטיא הרבים (Sota, 47 a ; Sanhédrin, 107 a). En réalité, il a fait sortir le judaïsme de lui même et, l'ayant élevé à des hauteurs sublimes de foi et de piété, il a établi une alliance universelle, un nouveau pacte avec ses disciples et avec tous ceux qui, dans la suite des siècles, croiront en lui, avec les nombreux fidèles, en un mot, qui entreront dans l'Eglise chrétienne. Jésus faisait évidemment allusion à cette alliance prédite par Daniel, lorsque, instituant le sacrement de l'Eucharistie, ayant pris la coupe et rendu grâces, il la donna à ses apôtres en disant : « Buvez-en tous : car ceci est mon sang (le sang) de la nouvelle alliance, lequel sera répandu pour nombreux en rémission des péchés » (Matth., XXVI, 27, 28 ; cfr. Hébr., XI, 15, 16 ; Galat., IV, etc.).

Jésus mis à mort met fin, par son sacrifice expiatoire, aux sacrifices de la loi mosaïque. — Le Messie annoncé par Daniel doit être retranché, et l'on sait que Jésus à été crucifié pour le salut du genre humain (Luc, XXIV, 45-47). Ce crucifiement ne saurait, toutefois, empêcher les Juifs de reconnaître que Jésus est le Messie, car l'immolation est un des caractères du Messie, comme l'indiquent assez ces paroles d'Isaïe (LIII, 7 et ss.) : « Il a été couvert de plaies pour nos iniquités ; le Seigneur a mis sur lui les iniquités de nous tous..., il sera mené à la mort comme une brebis qu'on va égorger..., il a été retranché de la terre des vivants. » On comprend, du reste, ce sacrifice, lorsqu'on sait que le Messie promis devait expier l'iniquité de la terre et amener justice éternelle.

On comprend aussi très bien, dès lors, comment le Messie devait mettre fin au culte mosaïque ou, en d'autres termes, être cause de la cessation du sacrifice et de l'oblation. Par sa mort,

Jésus devint la Victime expiatoire, qui accomplit et remplaça, par son sacrifice, tous ceux de l'ancienne loi, qui n'en étaient que la figure (Eptt aux Hébr., ch. X; Jean, XIX, 30). Aussi, apprenons-nous que, aussitôt après sa mort, la désolation entra dans le Temple; le voile du sanctuaire se déchira de haut en bas et s'ouvrit en deux parties (voy. p. 1011), et les portes s'ouvrirent toutes seules (p. 1012), pour apprendre aux Juifs que la vérité n'est plus voilée par des ombres et des figures, qu'elle est manifestée à tous les hommes; que le sanctuaire du ciel, figuré par celui du temple, ne leur est pas inaccessible; que le Prêtre éternel, selon l'ordre de Melchisédech, établi de Dieu avec serment, et prédit par David, vient de l'ouvrir, et qu'il y entre en y introduisant tous ceux qu'il rendra participants du fruit de sa mort.

Les Juifs ne peuvent nier l'accompliseement de cette partie de la prophétie; ils savent très bien que peu de temps après la mort de Jésus, le culte légal et officiel de Jéhovah cessa d'exister; l'unique autel qui devait servir à ce culte fut irrévocablement renversé. Depuis ce moment, la législation mosaïque est devenue pour eux une lettre morte, parce qu'elle n'est plus praticable: hors de la Judée, les ordonnances civiles et cérémonielles du Pentateuque ont dû nécessairement tomber en désuétude. Celles qu'on observe, étant détachées de tout l'ensemble du culte qui les vivifiait, sont sans valeur. Cette abrogation de la loi rituelle date virtuellement du jour de la mort du Messie, et, en fait, de la période du siège de Jérusalem et de la destruction du Temple. Déjà Jésus avait annoncé cette abrogation du culte judaïque, lorsqu'il dit à la Samaritaine que, désormais, on n'adorerait plus exclusivement ni sur la montagne de Garizim ni à Jérusalem (Jean, IV, 23). Il ajouta même que l'heure de cette adoration était venue (ἔρχεται καὶ νῦν ἐστιν), indiquant ainsi que l'institution du nouveau culte ne tarderait pas. Il a pu même regarder l'heure de cette adoration comme ayant commencé, avec son ministère, avec la semaine consacrée à établir la nouvelle alliance, et, dès lors, il a considéré aussi comme commencée l'abrogation du culte mosaïque et de la loi rituelle.

Dès lors, le peuple juif, qui a rejetté Jésus-Christ, le Messie, et a déclaré n'avoir pas d'autre roi que César, n'est plus son peuple. Jésus-Christ s'en forma un nouveau de tous les peuples de la terre, ainsi qu'il avait été promis aux patriarches et prédit par les prophètes. Ainsi, la prophétie faite par l'Ange à Daniel commença à s'accomplir dès que les Juifs eurent prononcé ces

paroles abominables : « Crucifiez-le.... Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants ! » (Matth., XXVII, 23, 25). Le peuple qui l'avait ainsi rejeté cessa donc d'être son peuple : il fut constaté que les Juifs avaient repoussé et crucifié celui qui devait rassembler Israël, et qu'ils ne voulaient pas entrer dans la nouvelle alliance. L'Evangile du royaume passa donc aux vrais enfants du Dieu vivant, Juifs et Gentils, qui se convertirent à Jésus-Christ et furent ainsi mis en possession des promesses.

La mort de Jésus fut suivie du « temps décrété » sur Jérusalem et sur le Temple : déluge de maux et ruine. — La mort de Jésus-Christ est le dernier événement des soixante-dix semaines; c'est la dernière date contenue dans cette période; mais cette mort n'est pas le dernier événement prédit par l'oracle : l'an 33 n'est pas un point *terminus*, un *non ultra* de la prophétie, car elle nous dit que la mort du Christ sera suivie d'une profanation et d'une destrution de Jérusalem et du Temple. En effet, après avoir vu, au verset 25, que l'apparition du Messie a été mise en relation causative avec les bénédictions indiquées au verset 24, nous avons constaté, aux versets 26 et 27, que la mort violente de ce même Messie a été mise en opposition causative avec la destruction de la ville et du sanctuaire. Les dernières paroles de la prophétie messianique annoncent donc que, jusqu'à la consommation décrétée par Dieu, c'est-à-dire jusqu'à l'entière déstruction de Jérusalem, un dévastateur ferait pleuvoir sur la (ville) dévastée un déluge de maux. L'accomplissement de cette prophétie, ce *præcisum* de destruction, indiqué aussi par Jésus-Christ, lorsqu'il pleura sur Jérusalem (Luc, XIX, 41-44), et lorsqu'il recommanda à ses apôtres d'être attentifs à la désolation prédite par Daniel (Matth., XXIV, 14 ; Marc, XIII, 14), eut lieu au temps où les aigles abominables ayant pénétré dans la Terre sainte, l'armée romaine répandit un déluge de maux sur la ville et sur le temple. Ce sanctuaire, devenu inutile par l'abolition des sacrifices figuratifs de la Loi, fut abandonné d'abord à la profanation et ensuite aux flammes. L'armée romaine ou le peuple du Chef-le-Venant mit le siège devant Jerusalem, où la nation juive, rassemblée pour la fête de Pâques, fut surprise et renfermée. Après des luttes acharnées et des maux innombrables, la ville fut détruite de fond en comble et le temple brûlé ne fut plus qu'une ruine. La scène est énorme, et le ciel sombre, avec des reflets rougeâtres, éclaira, d'une manière sinistre, la cité aux portes de laquelle venait de s'accomplir le dernier acte du grand drame de la Passion. Onze cent mille Juifs

périrent durant le siège, et les malheureux restes de cette nation furent dispersés dans toute la terre. Tous ces traits de la vengeance divine tombèrent sur ce peuple, coupable du sang de l'Homme-Dieu, dans le court espace de 37 ans. Ainsi, la ruine de Jérusalem suivit de près le crucifiement du Messie, qui l'avait annoncé aux Juifs, comme le châtiment de leur crime.

La destruction de Jérusalem et du Temple suffit pour prouver aux Juifs que le Messie est venu. — Toute cette prophétie a été si parfaitement accomplie à la lettre et les historiens en ont parlé d'une façon si claire, qu'il n'est pas besoin de faire un long discours pour en déduire les conséquences. On sait que peu de temps après la mort de Jésus-Christ les Romains ont détruit de fond en comble la ville juive et son temple. Il n'est pas possible de supposer que la description des versets 26 et 27 ne se rapporte qu'aux désastres éprouvés par les Juifs sous Antiochus Epiphane. Aucun ancien rabbin ne l'a rattachée à cette époque. Jarchi, Aben-Ezra, Iachia, Menassé ben Israël et les autres rabbins qui ne veulent pas que Jésus soit le Messie mentionné dans cette prophétie, avouent néanmoins qu'elle a pour objet la ruine causée à la nation juive par les Romains. Déjà Josèphe avait constaté que la destruction du temple avait été prédite, par Daniel, 408 ans avant qu'elle arrivât. Nous ne nous arrêtons pas à l'erreur du calcul de cet historien. Il nous suffit de savoir qu'il à très bien compris que la désolution, dont parle Daniel, regarde la guerre des Romains (*Antiqq.*, liv. X, ch. XI, 7 ; de *Bell. Jud.*, VI, V, 4), et qu'il a entendu le passage 26-27, de la destruction arrivée du temps de Titus (1).

C'est — ainsi que nous venons de le dire — ce que les Juifs eux-mêmes ont reconnu. Qu'il nous suffise de rapporter ces paroles d'Orobio, qui, après avoir trouvé, comme Josèphe, dans l'accomplissement de cette prophétie au temps des Romains, « un témoignage clair et irréfragable de la divinité de l'Ecriture, » ajoute que Daniel a manifestemnnt prédit que, après 490 ans, le temple sera entièrement détruit, le culte cessera et la ville sera dévastée : Clare et aperte Daniel prædixit : *quod post* LXX *heb-*

(1) Nous savons d'ailleurs que Jésus-Christ a aussi entendu la prophétie de Daniel comme indiquant une prochaine destruction de Jérusalem et du Temple. Puisqu'il a appliqué cette prophétie à un malheur qui, de son temps, menaçait les Juifs, il n'est pas possible qu'il ait entendu, par cette dévastation, la profanation du Temple et la désolation de la ville qui eut lieu au temps de Machabées.

domadas, i e. 490 *annos, Templum erit a Duce, cum exercitu venturo penitus destruendum, sacrificium in medio ultimæ septimanæ cessaturum, civitatemque omnino devastandam. Hujus prophetiæ divinitatem eventus confirmavit* (*Collat.*, p. 15, 141).

Les Juifs savent donc très bien que les soixante-dix semaines sont écoulées: il ne leur a pas été possible de les conduire au-delà de la ruine de Jérusalem et du Temple par les Romains. Or, ils ne peuvent nier que cet événement n'ait eu lieu l'an 70 de notre ère ; donc ils doivent admettre que le Messie prédit est venu. Cette conclusion est établie par les expressions du verset 26. Elles nous apprennent très clairement que le Messie serait mis à mort au bout des soixante-dix semaines et que, ensuite, le peuple de Chef-le-Venant détruisant la ville et le sanctuaire, causerait la plus affreuse dévastation. Or, la ville et le sanctuaire ont été entièrement ruinés par les Romains ; l'histoire nous fait voir le dernier acte de ce drame terrible : les milliers de victimes égorgées dans les rues de Jérusalem et les flammes dévorantes qui consumèrent les débris du sanctuaire. Donc la mort du Christ, qui devait précéder ce tragique événement, à eu lieu ; donc, le Christ est venu depuis longtemps.

Lorsque Jésus-Christ vint sur la terre, les Juifs savaient que l'ère messianique arrivait et ils étaient dans l'attente de l'arrivée prochaine du Messie. — Il est certain que, au temps de Jésus, les Juifs savaient que le Messie devait paraître à cette époque, et ils l'attendaient avec une impatience fébrile. Ainsi, nous voyons, d'après les saints Evangiles, que l'accomplissement des prophéties relatives au Messie était présent à l'esprit de Zacharie, père de Jean-Baptiste (Luc, I, 76, 77), et du juste Siméon qui attendait avec foi « la consolation d'Israël, » et qui avait appris, par l'inspiration de l'Esprit-Saint, qu'il « ne verrait pas la mort avant d'avoir vu le Christ du Seigneur » (Luc, II, 25, 26). La prophétesse Anne manifeste sa joie et parle de Jésus « à tous ceux qui attendaient la rédemption d'Israël » (*Ibid.*, 38).

A peine Jésus est-il né, que le roi Hérode s'inquiète de la visite des Mages, parce qu'il ne pouvait ignorer que le temps du Messie approchait (Matth., II, 3-7). Au temps de Jean-Baptiste, l'idée messianique est mêlée aux préoccupations quotidiennes du peuple : les critiques les plus négatifs reconnaissent qu'on attendait alors le Messie à bref delai. Voyant passer Jésus, le saint Précurseur le désigne à la foule comme le Christ (Jean, I, 20-27) et un autre jour il déclare encore sa messianité, en disant « Voilà l'agneau de Dieu qui porte (ou ôte) les péchés du monde »

(*Ibid.*, vs. 29). Entendant ces paroles, deux disciples de Jean suivent Jésus qu'ils appellent *Rabbi* (Maître), et l'un deux, André, va chercher Simon, son frère, et lui dit : « Nous avons trouvé le Messie » (Jean, I, 37-41). Puis, Philippe, rencontrant Nathanaël lui dit : « Nous avons trouvé celui de qui Moïse a écrit dans la loi, et dont les prophètes ont parlé ; c'est Jésus de Nazareth, le fils de Joseph » (*Ibid.*, vs. 45). L'idée préexistante de la prochaine échéance de la période messianique avait porté ces premiers disciples de Jésus à croire en lui comme au Messie venu.

Ainsi, lorsque Jésus apparut, la chronologie de Daniel était si bien comprise, que beaucoup de Juifs purent le reconnaître. D'autres se demandèrent s'il n'était pas « le fils de David » « (Matth., XII, 23) ou celui qui devait venir » ; et Jean-Baptiste envoya des gens pour le questionner à ce sujet et lui donner une occasion de se manifester. Jésus répond : « Allez et reportez à Jean les choses que vous voyez et que vous entendez. Les aveugles recouvrent la vue, les boiteux marchent, les lépreux sont guéris, les sourds entendent, l'Evangile est annoncé aux pauvres » (Matth., XI, 2-5 ; Luc, VII, 19-22). Il se trouvait aussi des Juifs qui se demandaient si Jean-Baptiste n'était pas le Messie (Luc, III, 15 ; Jean, I, 19 et ss.). La même attente du Messie est exprimée par ceux qui pensaient que le règne de Dieu allait paraître (Luc, XIX, 11). Joseph d'Arimathie, « attendant le royaume de Dieu » (Luc, XXIII, 51), nous montre aussi très bien que, à l'époque de Jésus, l'espérance de la venue prochaine du Messie était fort répandue chez les Juifs.

N'oublions pas de mentionner ici le caractère messianique de la prédication de Jean-Baptiste. Le sujet de cette prédication était : « Amendez-vous, car le royaume des cieux est proche » (Matth., III, 2). Ces paroles indiquent assez, du reste, que ce royaume devait être avant tout une rénovation morale.

Jésus ne tarda donc pas à annoncer aussi aux foules que le temps du Messie était arrivé. Les Evangélistes nous apprennent, en effet, en ces termes, le thème de ses prédications : « Jésus commença à prêcher et à dire : Amendez-vous, car le royaume des cieux est proche... Et Jésus parcourait toute la Galilée, enseignant dans les synagogues, prêchant l'Evangile du royaume (Matth., IV, 17, 23) ; » ou encore : « Jésus s'en alla en Galilée, prêchant l'Evangile du règne (ou du royaume) de Dieu, et disant : *le temps est accompli* et le règne de Dieu approche : amendez-vous et croyez à la Bonne Nouvelle (à l'Evangile.— Marc, I, 14, 15) ». Cet *Evangile de la royauté* ou *du règne* (τὸ εὐαγγέλιον τῆς

βασιλείας) ou *de la royauté de Dieu* (τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ) ou *de la royauté céleste* (τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν) était la Bonne Nouvelle de l'époque messianique ou palingénésique. Nous verrons tout à l'heure que la croyance à l'avènement de ce règne du Messie était partagée, vers le temps de Jésus, par les Juifs qui le repoussèrent, et que leur désir effrénée d'avoir un autre Messie entraîna la ruine entière de la ville où s'était perpétré le déicide.

L'époque fixée par Daniel était si évidente que les Juifs charnels, entichés de leurs idées de palingénésie politique et ne rêvant que domination temporelle, se soulevèrent alors contre les Romains et amenèrent la destruction de Jérusalem et du Temple prédite par ce prophète. — Le peuple juif savait que la venue du Messie coïnciderait avec une palingénésie, avec une génèse nouvelle, avec une création nouvelle. Cette doctrine était en germe et virtuellement adoptée dans l'humanité depuis un nombre considérable de siècles. Moïse, dans la Genèse, avait implicitement enseigné la rénovation, la renaissance et comme une résurrection de l'homme déchu. Nous venons de voir que Jean-Baptiste et le Seigneur Jésus avaient prêché cette transformation de l'homme charnel en homme spirituel. Le divin Rédempteur expliquait à Nicodème cette régénération, lorsqu'il lui disait que « personne ne peut entrer dans le royaume de Dieu, s'il ne naît de nouveau... s'il ne renaît de l'eau et du Saint-Esprit » (Jean, III, 3 et ss. — Cfr. I, 12, 13; Math., III, 11 ; I, Cor. VI, 11 ; Ephés. V, 26). Cette renaissance, cette nouvelle création, cette sanctification des âmes les introduisait dans « le royaume de Dieu ou du ciel. »

Mais les imaginatifs avaient travaillé sur cette donnée primitive, et on distingue dans l'opinion populaire, signalée par les Evangiles, trois nuances : les uns concevaient le Messie comme un Dieu transformateur de la nature, et ils s'attendaient à une *palingénésie cosmique*. D'autres comptaient plutôt sur une *palingénésie politique :* ils concevaient le Messie comme un roi annoncé au peuple hébreu, comme un roi national qui serait pour les Juifs, à un bien plus haut degré, ce qu'avaient été Moïse et David : ils espéraient un bonheur sensuel, une vie matérielle plus heureuse du corps, un règne politique et terrestre auquel ils auraient part de droit par leur descendance d'Abraham. Il y avait enfin une partie considérable de la nation juive qui, d'après les versets 24-27 du ch. IX de Daniel, et d'après de nombreux passages des autres prophètes, se faisaient du Messie

une idée moins physique et moins politique : ils attendaient une *palingénésie morale ;* ils soupiraient après un Messie qui les renouvelât, qui les sauvât et qui les fît ressusciter avec lui. Les espérances messianiques avaient été expliquées dans ce sens par le verset 24 du ch. IX; et les « intelligents » le comprenaient. Les vrais croyants d'Israël attendaient donc le salut, le pardon des péchés (Luc., I, 77); le Messie était pour eux l'Agneau qui porte et qui ôte les péchés du monde (Jean, I, 29). Aussi voyons-nous, dans l'Evangile, un jeune homme riche venir à Jésus et lui demander ce qu'il faut faire « pour obtenir la vie éternelle » (Matth., XIX, 16, et les parall.). Ceux qui pensaient sérieusement de la sorte voyaient surtout dans le Messie le Sauveur des hommes ; et ils comprenaient qu'il fallait qu'un homme nouveau se formât en eux, s'ils voulaient vivre, s'ils voulaient « entrer dans la vie. » A la voix de Jean-Baptiste, ceux-là avaient compris que la période palingénésique, ainsi expliquée, était enfin arrivée.

Les Juifs qui transformaient les promesses messianiques en prédictions dont l'objet était un conquérant juif, qui devait asservir l'univers à sa puissance, croyaient aussi, du reste, que les jours de l'espérance étaient enfin arrivés à leur terme. Tout Israël était, à cette époque, tourné vers le même objet, vers le Messie. Ces Juifs, sans yeux pour les promesses spirituelles et morales de la délivrance, ne pensaient qu'à un roi qui rallierait les Hébreux en un seul faisceau et leur donnerait l'empire du monde. C'est pour arriver à ce résultat que, sans se préoccuper des caractères du Messie et ne voulant pas les reconnaître dans Jésus, ils se soulevèrent, comme des gens affolés, contre les Romains. Josèphe a, du reste, remarqué qu'on ne s'expliquerait pas les audacieux soulèvements des Juifs contre la domination romaine, si on ne les savait enflammés par « un oracle ambigu, » qui leur prédisait l'empire de la terre. Mais, pour bien montrer l'exégèse fantaisiste de Josèphe et faire les parts du vrai et du faux qui s'y trouvent, citons ce passage en entier : « Ce qui surtout avait excité les Juifs à la guerre (contre les Romains), c'était un oracle ambigu (χρησμὸς ἀμφίβολος), trouvé dans les saintes Lettres, disant que, vers ce temps là (κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον), quelqu'un *sorti de leur pays règnerait sur toute la terre* (ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης). Ils interprétèrent cela comme regardant quelqu'un de leur nation, et plusieurs des plus sages s'y trompèrent. Mais la prophétie marquait le pouvoir suprême de Vespasien, qui fut proclamé empereur pendant qu'il était en

Judée. Il est impossible aux hommes d'éviter leur destinée, lors même qu'ils l'ont prévue. Les Juifs interprétaient favorablement certains passages et ne tenaient aucun compte des autres ; jusqu'à ce que, par la prise de leur pays et par leur propre destruction, ils aient reconnu leur égarement » *De Bell. Jud.*, VI, V, 4).

La « prophétie ambiguë » à laquelle Josèphe fait allusion, ne peut être que la prophétie du ch. IX, 24-27, de Daniel. Cette prophétie marque, en effet, l'époque où devait apparaître le Messie et elle nous apprend que son avènement sera signalé par l'expiation du péché et l'avènement de Justice éternelle. L'oracle mentionné par Josèphe n'est ambigu et n'a été mal interprété, que par ceux qui voulaient s'en faire un tremplin politique. Josèphe leur reproche justement d'avoir été trompés à ce sujet par l'interprétation de beaucoup de sages ; il aurait mieux dit, « de beaucoup de faux sages. » Il aurait même pu se mettre dans cette catégorie, car il a osé introduire dans le texte qu'il s'agit simplement « de quelqu'un sorti de la Judée » (ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν) « qui obtiendrait l'empire du monde » ; et il a ainsi confondu, par une misérable équivoque, Vespasien et le Messie que les prophètes avaient annoncé et que les Juifs attendaient.

Mais il n'en résulte par moins que, d'après les vues des politiciens qui amenèrent la guerre juive, l'opinion de la venue prochaine de l'époque messianique avait été connue, répandue et vulgaire parmi les Juifs, au temps de Jésus. Josèphe se fondait aussi sur cette opinion lorsqu'il applique le passage relatif à « l'abomination de la désolation » (Dan. IX, 27) aux scandales et aux crimes des Zélotes qui souillèrent le Temple. Il n'a pas sans doute voulu porter son attention sur les aigles romaines qui souillèrent la Judée (voy. p. 1022) ; mais il rattache avec raison la prophétie à la guerre des Juifs contre les Romains. L'historien juif a même reconnu expressément que Daniel a prédit la destruction de Jérusalem par les Romains (Voy. *Introd.*, p. 37) (1).

(1) A propos de la prophétie des quatre empires, Josèphe a constaté que le quatrième était celui des Romains (voy. p. 636). Ailleurs il nous dit que « ce grand prophète a eu aussi connaissance de l'empire romain, et de l'extrême désolation où ils réduiraient notre pays. » En parlant des Zélotes qui, par leur zèle intempestif ou plutôt par leur folie amenèrent la destruction de Jérusalem, le même historien s'exprime ainsi (liv. IV, ch. XXIII) : « Ces hommes, animés de l'esprit des démons, ne se contentaient pas de fouler aux pieds tout ce qui était le plus digne de respect ; ils se moquaient de Dieu même, et traitaient de folies et de rêveries les prédictions des prophètes.

Silence de Josèphe sur les espérances messianiques de ses compatriotes et son témoignage relatif à Jean-Baptiste et à Jésus-Christ. — On sait assez, du reste, que, pour ne pas effaroucher les maîtres du monde, Josèphe passe systématiquement sous silence les croyances messianiques des Juifs de son temps. Ainsi en mentionnant Jean-Baptiste, il passe sous silence le

Mais les suites firent voir qu'elles étaient très véritables. Ces scélérats furent les exécuteurs de ce que chacun savait avoir été dit, il y avait si longtemps, qu'ensuite d'une très grande division Jérusalem serait prise, et qu'après que ceux qui étaient les plus obligés de révérer le temple de Dieu l'auraient profané, par leurs exécrables impiétés, il sera brulé et réduit en cendres, par ceux à qui les lois de la guerre permettaient d'user de leur victoire comme il leur plaisait. » En s'exprimant ainsi et en attestant que la prophétie du ch. IX de Daniel avait en vue la ruine de Jérusalem sous Titus, Josèphe n'a fait que nous transmettre l'éxégèse traditionnelle que les docteurs juifs faisaient de ce texte si important. C'est ainsi que Rosenmüller n'a pu s'empêcher de reconnaître, dans le passage suivant, que les contemporains de Jésus étaient persuadés que cet oracle de Daniel se rattachait à la destruction de Jérusalem par les Romains : Judæis Jesu coævis fere persuasum fuisse, hoc Danielis vaticinio, reipublicæ Judaïcæ per Romanos eversionem præsignificari, patet inde, quod JOSEPHUS *Antiqq.* L. X. Cap. **11.** §. **7.** hæc dicit : Δανιῆλος καὶ περὶ τῆς τῶν Ῥωμαίων ἡγεμονίας ἀνέγραψε, καὶ ὅτι ὑπ' αὐτῶν ἐρημωθήσεται. *Daniel et de Romanorum imperio scripsit, et magnam ab illis castitatem illatum iri* nostris rebus. Ad eam vero nullum aliud in Danielis libro vaticinium referri potest, quam quod duobus extremis Capitis IX. Versibus legimus. Neque Josephi tantum et paucorum nonnullorum, sed vulgo tunc receptam de vaticinio hoc sententiam illam fuisse, ostendit alius Josephi locus *Bell. Judaic.* L. IV. Cap. **6.** § **2.**, ubi de Zelotis : τὴν κατὰ τῆς πατρίδος προφητείαν τέλους ἠξίωσαν, ἦν γὰρ δή τις παλαιὸς λόγος ἀνδρῶν, ἔνθα τότε τὴν πόλιν ἁλώσεσθαι, καὶ καταφλεγήσεσθαι τὰ ἅγια νόμῳ πολέμου, στάσις ἐὰν κατασκήψη, καὶ χεῖρες οἰκεῖαι προμιάνωσι τὸ τοῦ Θεοῦ τέμενος. οἷς οὐκ ἀπιστήσαντες οἱ ζηλωταὶ διακόνους ἑαυτοὺς ἐπέδοσαν. *Effecerunt, ut prophetia, quæ adversus patriam fuerat concepta, exitum suum sortiretur. Vetus enim virorum sermo quidam erat, tum urbem captum iri, et* loca *sancta conflagratura jure belli, ubi seditio invaserit, et indigenarum manus polluerint sacratum Deo locum. Quibus licet fidem non detraherent Zelotæ, ipsi tamen se earum rerum ministros præbuerunt.* Ad quem locum recte animadvertit Hudsonus, consentiente Relando, παλαιὸν illum λόγον ἀνδρῶν esse πατροπαράδοτον quandam expositionem vaticinii Danielis IX, **26. 27.** Hanc de oraculi ambitu a majoribus traditam sententiam retinent Judæi recentiores, etsi a quo tempore numerandæ sint septuagintæ illæ hebdomades, inter se dissideant. Constituitur quidem illarum initium Vs. **25.** edictum quoddam

caractère messianique de la prédication de « cet homme de bien. » « C'était, dit-il (*Ant. jud.*, XVIII, V, 2), un homme d'une grande piété, qui exhortait les Juifs à embrasser la vertu, à exercer la justice et à recevoir le baptême, après s'être rendus agréables à Dieu, en ne se contentant pas de ne point commettre quelques péchés, mais en joignant la pureté du corps à celle de l'âme. » Il est vrai aussi que, après avoir rendu compte du gouvernement arbitraire de Pilate et des troubles qui en résultèrent, cet historien a parlé de Jésus qu'il dit avoir été le Christ, mais il a soin de ne donner à ce titre aucune signification politique. « En ce temps-là, dit-il, était Jésus, qui était un homme sage, si toutefois on doit le considérer simplement comme un homme, tant ses œuvres étaient admirables. Il enseignait ceux qui prenaient plaisir à être instruits de la vérité, et il fut suivi non-seulement de beaucoup de Juifs, mais de beaucoup de Gentils. C'était le Christ (ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν. — Saint Jérôme a imparfaitement rendu ce passage: credebatur esse Christus. — Cat. Scrip. eccles. c. 13). Des principaux de notre nation l'ayant accusé devant Pilate, il le fit crucifier. Ceux qui l'avaient aimé pendant sa vie ne l'abandonnèrent pas après sa mort. Il leur apparut vivant et ressucité le troisième jour, et fit plusieurs autres miracles, comme les saints prophètes l'avaient prédit. C'est de lui que les Chrétiens que nous voyons encore aujourd'hui ont tiré leur nom » (*Ibid.*, liv. XVIII, III, 3). De Saulcy dit à propos de ce récit relatif à Jésus-Christ : « Un passage très curieux de Josèphe en parle, et semble donner raison à ceux qui voudraient admettre que l'historien des Juifs embrassa le christianisme. Il est vrai que l'on a déclaré sans façon que ce passage était apocryphe et l'œuvre d'un interpolateur probablement récent. Il est fâcheux que cette assertion soit démentie par l'existence de textes empruntés à Hégésippe et à Eusèbe, qui mentionnent en termes fort précis et copient même le passage incriminé de Josèphe » (*Sept siècles de l'histoire Judaïque*, p. 277). Le motif qui a porté quelques écrivains à suspecter et à rejeter l'authenticité de ce passage ne provient que du sens exagéré qu'ils lui donnent : ils supposent que l'historien juif aurait re-

(מֹצָא דָבָר) de instauranda urbe, sed quodnam illud sit, dissentiunt (*in Dan.* Cap. IX, p. 313, 314). Il importe peu que les Juifs d'une époque postérieure aient été divisés au sujet du point de départ des semaines. Il n'en est moins vrai, comme Rosenmüller le constate, que, au premier siècle de notre ère, l'interprétation traditionnelle rapportait cette prophétie à l'époque où Jésus-Christ apparut et où il a fondé son Eglise.

connu Jésus pour le Messie. Il n'en est rien cependant. En disant: « c'était le Christ, » Josèphe dit simplement que c'était lui qui était alors — après la persécution de Néron — connu, à Rome et dans une grande partie de l'empire, sous le nom de Christ ; mais il ne suit pas de là que Josèphe le tint pour le Messie : cet écrivain n'était pas pour rien de la secte des Pharisiens. Son Messie devait être un guerrier, un conquérant ; et c'est pourquoi il adora Vespasien : le Messie de Josèphe était un empereur romain. Il a toutefois constaté un fait : Jésus était le Christ : celui qui était connu sous ce nom, non-seulement par les Chrétiens, mais aussi par les Juifs et par les païens. Il est évident, dès lors, qu'on ne peut pas induire de là que Josèphe ait admis la messianité de Jésus ; mais son témoignage prouve qu'il rattachait sa venue aux « prédictions des saints prophètes. » Il avait été frappé de l'évidence de certains traits propres au Messie. Mais il s'y arrêta peu et il ne se rendit pas compte de ce qu'il en pensait. Ecrivant l'histoire de son temps, il ne pouvait omettre de parler de Jésus-Christ ; mais, s'abandonnant à l'aveuglement propre aux Juifs de sa secte et plus encore aux Epicuriens de la secte des Sadducéens, il se jeta dans les plus étranges contradictions. Mais il avait pu, sans se compromettre, dire que Jésus était le Christ : les Romains devaient aisément comprendre qu'un Messie de ce genre ne pouvait pas leur porter ombrage. En homme prudent, Josèphe avait ainsi soin de laisser dans l'ombre des vues et des espérances juives suspectes aux Romains.

La persuasion où étaient les Juifs, au temps de Jésus, que l'époque fixée par Daniel venait d'arriver, porta un grand nombre de Juifs politiciens et charnels à inventer et à suivre de faux Messies : Hérode, Agrippa, Theudas, Judas le Gaulanite, Vespasien, Bar-Kokeba, etc. — La date fixée par le prophète, pour l'avènement du Messie, était si évidente que les Juifs ne purent s'empêcher de reconnaître que l'on était parvenu aux jours de bénédiction et de salut. Mais l'infatuation politique d'un grand nombre d'entre eux, qui ne visaient qu'une domination terrestre, les vouait d'avance à tous ceux dont ils pouvaient attendre une restauration politique du royaume d'Israël. Alors l'aveuglement et la flatterie s'adressèrent au premier objet qui paraissait avoir quelque éclat et lui donnaient le nom glorieux de Messie, ou du moins le tenaient pour tel. Il est probable que les Juifs de Rome crurent avoir trouvé leur Messie dans Jules César, car on a trouvé difficile d'expliquer autrement la douleur qu'ils témoignèrent à la mort de

ce fameux conquérant. Suétone remarque qu'on les vit pendant plusieurs nuits se porter en foule à son bûcher (*Cæsar*, 84). Hérode se donnait lui-même pour une sorte de Messie, et il avait fondé une secte qui lui devait son nom (Matth., XXII, 16, Marc, III, 6; VIII, 15; XII, 13). Perse et son Scoliaste nous apprennent que la naissance de ce cruel personnage était célébrée avec la même solennité que le sabbat (*in Pers. satyr.*, 5). Ainsi, il se trouva des Juifs qui regardèrent Hérode, ce misérable, cet être odieux, comme le Libérateur et le Sauveur promis à la terre. La même pensée pourrait bien avoir hanté l'imagination d'Agrippa Ier qui, pour se concilier l'affection des Juifs, servit leurs fureurs et leurs haines implacables contre les chrétiens, et entre autres hauts faits, fit périr par le glaive l'apôtre saint Jacques le Mineur, et chargea de chaînes saint Pierre, qui n'évita le même sort que parce qu'il fut tiré miraculeusement de sa prison. On sait que, enorgueilli de ses prospérités, Agrippa porta la vanité jusqu'à la folie. Comme il célébrait des jeux solennels avec une magnificence extraordinaire, accueillant avec complaisance la basse adulation de ses courtisans qui le proclamaient dieu, il fut tout à coup frappé d'une maladie terrible et incurable qui l'emporta en cinq jours.

Mais nous ne donnons à ces faits une interprétation messianique que sous réserve : vouloir trop prouver serait un enfantillage qui ne tendrait à rien moins qu'à fournir des armes faciles à mes adversaires. Nous ne pouvons, toutefois, nous empêcher de reconnaître que, à la mort d'Hérode, des Juifs s'étaient forgés l'idée d'un Messie qui servirait de point de ralliement aux bandes insurrectionnelles qui se disputaient le pouvoir, et prendrait parti pour Archélaüs, pour Antipas (Hérode le Tétrarque), ou contre les Hérodes. Pour les Pharisiens, la guerre contre ces intrus se concentrait aussi dans le désir de voir la situation politique changée, le joug des Romains secoué et l'indépendance nationale reconquise. Les Romains durent reconnaître cet esprit de révolte dans un Messie nommé Theudas qui persuada à quatre cents Juifs de le suivre jusqu'au Jourdain, s'engageant à leur faire passer ce fleuve à pied sec. Ce mouvement fut bientôt arrêté : le pseudo-thaumaturge fut décapité et ses adhérents furent dissipés par la force. La sourde haine des Juifs contre leurs oppresseurs arriva à son paroxisme dans la révolte de Judas le Gaulanite, qui, profitant du mécontentement général, occasionné par les impôts, dont les Romains avaient tout récemment grevé le peuple juif, essaya de porter le dernier coup à la puissance des

Césars en Palestine. Cette tentative échoua : Judas lui-même fut tué, et son parti fut écrasé. Mais ce Judas était devenu le chef d'une secte ou d'une réforme pharisienne, dont l'influence persista dans le parti des Zélotes ou Fervents, qui n'avaient d'autre idée que celle d'un royaume politique du Messie. Ce sont ces exaltés qui amenèrent la perte du peuple juif. Ces chefs de bandes et d'autres faux patriotes qui s'étaient révoltés contre les Romains et contre les Hérodiens, après la mort d'Hérode, devaient s'être donné un caractère religieux autant que politique. Un écrivain protestant, Michel Nicolas, a, en effet, très justement remarqué qu' « il n'y a jamais eu, chez les Juifs, de mouvement qui n'ait été provoqué par quelque intérêt religieux » (*Des doctrines relig. des Juifs*), p. 118). Il pense, dès lors, que « ce Theudas n'était pas certainement un simple factieux politique » et que « la prise d'armes de Judas était évidemment le résultat d'opinions religieuses » ; vu que « Josèphe le donne pour l'auteur d'une nouvelle secte. » (*Ibid.*)

On a trouvé étonnant que, pendant le soulèvement qu'eurent à réprimer Vespasien et Titus, il ne surgit nulle part de Messie. Mais nous avons vu, d'après le témoignage de Josèphe, que le peuple juif en attendait un à cette époque, et que ce fut dans l'espoir de le voir apparaître qu'il se souleva. D'un autre côté, il faut reconnaître que les Zélotes avaient à leur tête Manahem, le fils de Judas le Gaulanite, qui dut passer, à leurs yeux, pour le Messie. En effet, au commencement de la guerre des Juifs, ce Manahem se mit à la tête d'une bande d'insurgés et s'attribua le titre de roi de Jérusalem. Après avoir pris la tour Antonia et le palais, il crut qu'il n'avait pas d'égal en science militaire, et il se distingua par un orgueil et une tyrannie intolérables. Un jour qu'il se rendait au temple, revêtu d'une robe royale et entouré de ses satellites, Eléazar, fils du grand prêtre, assaillit ses gens et les massacra. Manahem, qui s'était caché, fut retrouvé et tué, après avoir souffert mille tortures (Josèphe, *Guerre juive*, II, XVII, 9). Mais, aux yeux des Zélotes, il avait dû passer pour un de ceux dont ils attendaient la délivrance, et qui, d'un souffle de leur bouche, devaient renverser l'empire romain.

N'ayant pas voulu reconnaître le Messie pendant la semaine de son Ministère, des Juifs ont ensuite couru après les premiers pseudo-Christs qui se sont présentés à eux. Ainsi, Josèphe qui se traîna aux pieds des Flaviens, et qui ajouta à son nom celui de ces empereurs. qui ont écrasé Jérusalem et détruit des mil-

liers de ses compatriotes, Josèphe, disons-nous, alla jusqu'à profaner l'espérance messianique, en appliquant à Vespasien les prophéties de nos saints Livres (*De la guerre juive*, V, V. 5, 4). Ainsi que nous l'avons montré (p. 1137), ce Juif qui s'est voué au mépris de sa nation et du monde entier par ces lâches flatteries pour le conquérant de la Judée, trouva ambiguë (ἀμφίβολος), la prophétie messianique qu'il avait lui-même embrouillée, afin d'y lire, non pas ce qui s'y trouve, mais ce que son imagination voulait y introduire. Il commença donc par l'exprimer en termes amphibologiques : « Du pays quelqu'un d'eux (ἀπὸ τῆς χώρας τὶς αὐτῶν). » Le génitif αὐτῶν peut se rapporter à τῆς χώρας, et alors le sens est : « Quelqu'un (venant, sortant) de leur pays (de la Judée) » ; et il visait ainsi Vespasien qui venait ou sortait de la Judée, lorsqu'il fut proclamé empereur par ses troupes. Mais si l'on rapporte αὐτῶν à τις, le conquérant du monde devait être de la race juive. Tel est le véritable sens des prophéties : le Messie devait être un fils d'Abraham, d'Israël, du patriarche Juda, un fils de David. Josèphe ne pouvait en douter : le Messie devait descendre de David. C'est le sentiment universel, soit des prophètes, soit des Targums ou explications traditionnelles des saints Livres, soit du Talmud et des écrits rabbiniques. Mais comme Josèphe, dominé par les vues étroites et mondaines des Pharisiens, ne vit pas, à l'époque fixée par Daniel, sortir de sa nation un dominateur du monde, il voulut supposer que la prophétie était amphibologique, et il la profana en l'appliquant, par courtisanerie, à un empereur païen. Mais il n'est pas vrai que la prophétie fut ambiguë : il n'y avait en tout cela de louche que l'esprit et les yeux de Josèphe.

Du reste, il avait bien compris que l'époque de l'accomplissement de la prophétie de Daniel était arrivée, car voici quel dut être le raisonnement qui l'amena à se prosterner devant Vespasien, et à l'adorer comme un Dieu : D'après les prophéties, le Messie doit venir dans ce temps-ci ; d'un autre côté, d'après nos docteurs (les Pharisiens), le Messie doit être le conquérant du monde. Or, Vespasien, qui a envahi la province et pris d'assaut la ville de Jotapa, que j'avais été chargé de défendre et où 40,000 Juifs furent tués, ne peut être que ce conquérant ; donc, Vespasien est le Messie. Après s'être caché dans une caverne, Josèphe se rendit donc bientôt aux offres et aux propositions du général romain, contrairement à l'avis des Juifs qui étaient avec lui. Il osa ensuite se donner comme inspiré de Dieu et tenir à Vespasien ce discours : « Ce que j'ai à te dire de la part de Dieu,

t'est de bien plus grande importance que mon emprisonnement. Tu n'es pas seulement maître de moi, Vespasien, tu seras empereur et César; tu es annoncé par les oracles de la religion de Moïse, tu es le maître prédestiné de la terre, de la mer, et de tout le genre humain (παντὸς ἀνθρώπου γένους) (Eusèbe, *Histor. Ecclés.*, lib. II, c. 19; cfr. Appien, *Historia romana*, lib. XXII). Ainsi, soit persuasion, soit habileté, le prisonnier des Romains, le capitaine qui avait abandonné la cause politique de ses frères pour se soumettre aux vainqueurs, Flavius Josèphe, en un mot, s'obstina à reconnaître le général qui l'avait vaincu pour le Messie qui devait sauver le monde. Il ne pouvait pas ignorer cependant que le Messie devait être un descendant de David, mais son intérêt personnel le poussa à fermer les yeux à la lumière, et il attribua la qualité de Messie à un empereur païen, à un polythéiste, à un idolâtre. La prophétie que Josèphe interpréta d'une façon si étrange, ne fut peut-être pas sans influence sur la détermination des soldats romains qui élevèrent Vespasien à l'empire. En tout cas, ce flatteur des Flaviens fut cause que cette falsification de la prophétie de Daniel, relative à l'époque de la venue du Messie, fut adoptée par les païens.

Il est vrai que tous les Juifs ne poussèrent pas l'aveuglement et la folie jusqu'à reconnaître comme le Messie un païen, un prince qui avait amené, par lui-même ou par son fils, la destruction de leur ville et de leur temple. Mais après avoir vainement attendu le Messie pendant le siège de Jérusalem, au temps de Vespasien et de Titus, ils se forgèrent un faux Messie à l'époque de la dernière convulsion de leur nation, vers l'an 132, lorsque ce qui restait du peuple juif en Palestine en vint aux prises avec le colosse impérial. Il y eut alors un Juif, dont on ignore le nom, qui avait exercé la profession de détrousseur des voyageurs sur les grands chemins. Il s'annonça comme le Messie, ayant reçu la mission de rendre aux Juifs leur antique splendeur et même de les élever au-dessus de toutes les nations de la terre. Etant entré dans le Sanhédrin, il y fut salué du titre qu'il s'était arrogé, par un grand rabbin, le vieil Aqiba, chef de l'assemblée et le plus savant des docteurs, qui s'écria, en l'apercevant : « Voici venir l'étoile qui doit sortir de Jacob », et le nom de l'imposteur fut changé en celui de *Bar-Kokeba* (fils de l'étoile). Aqiba jouissait d'une immense renommée. Il avait consacré une grande partie de sa vie à l'enseignement : plus de 20,000 écoliers accouraient, dit-on, l'entendre chaque année dans les académies de Jafné et de Tibériade. Il se déclara le précurseur, et il devint

même l'écuyer du prétendu Messie ; il entraîna, par son exemple, une foule de jeunes gens qui tenaient ses paroles pour des oracles.

Bar-Kokeba reçut une onction qu'on regarda comme sainte et prit tous les insignes, comme il exerça tous les droits du pouvoir suprême. Toute la Judée salua avec enthousiasme le nouveau monarque. Mais bientôt, obligé de s'enfermer dans Bettir, il périt en combattant et la ville fut prise d'assaut.

Les soldats du faux Messie furent livrés aux flammes; Aqiba fut déchiré avec un peigne de fer, jusqu'à ce qu'il expirât. Par un cruel jeu de mots, le nom de Bar-Kokeba fut échangé en celui de Bar-Koziba (fils du mensonge). Mais les Juifs n'en considèrent pas moins Aqiba comme un autre Moïse, et ils ont épuisé toutes les formules possibles de l'admiration et de l'enthousiasme pour le fameux rabbin, qui avait oint le Menteur et l'avait fait accepter comme le Messie. Le grand-rabbin Wogue, qui reconnaît que ce personnage « joua un rôle considérable dans l'insurrection de Bar-Kokhébas, » se contente de dire qu'il fut « victime d'une généreuse erreur » (*Hist. de la Bible*, etc., 1881, p. 283). Maïmonde dit à propos d'Aqiba : « C'est lui qui dit de ce chef qu'il était le Roi-Messie ; » et il ajoute : « Pour le reconnaître, les sages n'avaient exigé ni signe ni miracle. « Aqiba fut donc un grand coupable. Mais sa conduite et celle des Juifs de son temps nous prouvent qu'ils avaient compris que l'époque messianique ne pouvait pas ne pas être arrivée, et que, sans se préoccuper des caractères que les prophètes avaient assigné au Messie et du but de sa mission, ils se choisirent un aventurier comme Messie ; comptèrent qu'il mettrait fin à leur souffrances temporelles, détruirait leurs orpresseurs et recevrait, en la leur faisant partager, la domination matérielle et terrestre du monde entier.

Coïncidence de l'époque fixée par Daniel pour la venue du Messie ou de l'apparition de Jésus et du commencement de la période palingénésique, de la grande année ou du grand Sabbat. — Cet accord de tous les Juifs sur l'époque de la venue du Messie provient de ce qu'ils avaient, à l'avance et depuis longtemps, une opinion faite à cet égard. Cette opinion était fondée chez les uns sur les prophéties de Daniel, qui leur permettaient de s'orienter et d'arriver à un résultat mathématiquement certain. Les autres arrivaient au même résultat en s'appuyant sur une croyance superstitieuse qui a fort bien pu être calculée et agencée d'après les textes de Daniel. En effet, à côté de cette prophétie, qui fixait l'époque de la venue du Messie ou l'époque palingénésique, des lettrés juifs avaient imaginé de

rattacher cette époque à une division de l'histoire de l'humanité, dont ils cherchèrent les éléments dans la sainte Ecriture. Se livrant à des spéculations très peu fondées, ils admirent que le monde devait durer six mille ans, et ils divisèrent cet espace de temps en trois périodes, chacune de deux mille ans. Par une interprétation arbitraire du premier chapitre de la Genèse et d'un psaume, ils prétendirent, d'une part, que les six jours de la création étaient une image de la durée des choses créées ; et, d'un autre côté, comme, d'après le psaume XC, 4, mille ans sont devant le Seigneur, comme un jour ils supposèrent que le monde durerait six mille ans, jusqu'à la venue du Messie. Cette période était censée correspondre aux six jours de travail de l'Eternel. On avait ensuite imaginé que le règne du Messie, représenté par le jour du repos du Seigneur, durerait mille ans. Dans le Talmud, le même rapprochement arbitraire a donné lieu à une combinaison différente. On lit, en effet, dans ce livre (*Sanhédr.*, fol. 97) : « C'est une tradition de l'école d'Elie que le monde doit durer six mille ans : deux mille ans avant la loi (ou 2,000 ans de chaos), deux mille ans sous la loi et deux mille ans sous le Messie. » Mais cette conception différente ne change rien relativement au commencement de l'époque messianique. Dans les deux systèmes, le siècle où naquit Jésus-Christ est le siècle où débute la palingénèsie. Seulement, les uns comptaient que le monde avait duré 6,000, depuis la création, et les autres n'accordaient que 4,000 ans à cette durée. Les généalogies des patriarches avaient été abrégées et modifiées d'après un point de vue systématique. De sorte que, pour les uns, le fameux septième millénaire allait commencer, tandis que les autres arrivaient aussi, par une autre voie, au commencement des 2,000 ans des temps messianiques. Tous étaient d'accord, à l'époque de Jésus, pour admettre que l'ère palingénésique était arrivée : au moment où Jésus entreprit sa prédication, les esprits en Judée étaient persuadés de l'échéance prochaine de la fameuse palingénésie messianique ou du « règne ou royaume de Dieu. »

L'époque de la venue du Messie d'après les Oracles sybillins et les Apocalypses juives. — Quoique ces écrits ne nous donnent pas à glaner des détails importants pour connaître les idées messianiques d'Israël, on y trouve cependant quelques prédictions qui font allusion à la prophétie de Daniel et qui montrent que les Juifs, auteurs ou interpolateurs de ces livres, entendaient cette prophétie du Messie, et que l'époque de son avènement ne leur était pas inconnue. Ainsi les *Oracles sibyllins*

connaissaient la tradition relative à un roi attendu par les Juifs, et ils ont connu, par Daniel (IX, 25), l'époque dans laquelle ce roi devait apparaître. Le troisième livre de ces Oracles offre, en effet, une allusion aux triumvirs romains, Antoine, Octave et Lépide, et la Sibylle prédit pour cette époque la venue de ce grand roi, en ces termes : « Dieu enverra de l'Orient un roi qui, mettant à mort les infidèles et obéissant aux commandements du grand Dieu, donnera la paix à la terre, et sous son règne le peuple juif sera vêtu de pourpre et paré d'or et d'argent » (vers. 652 et ss.). La Sibylle dit encore : « Lorsque Rome gouvernera l'Egypte, alors apparaîtra sur les hommes le grand royaume du roi immortel. Une pure domination viendra pour conquérir à jamais les sceptres de toute la terre » (*Orac. Sibyll.*, III, 46-56). L'auteur de ces prédictions paraît avoir fixé cette époque d'après le calcul de Daniel. A l'époque du triumvirat, la fin des soixante-dix semaines n'était pas éloignée et la conquête de l'Egypte, par les Romains ou par le quatrième empire, portait aussi à prévoir que l'apparition du cinquième ou de l'empire messianique ne tarderait pas (1).

L'auteur des *Psaumes de Salomon* s'attriste de voir un étranger

(1) Bleck (*Theologische Zeitschrift*, n. s. w., 1819-1820) pense que ces *Oracles* ont été composés par des Juifs et des chrétiens, avec un mélange d'éléments païens. En excluant les passages qui portent un indice d'une composition plus récente, ce critique fait remonter la composition du livre à l'an 170 avant notre ère ; et il se base sur un passage qui daterait du règne de Ptolémée Physeon et où il est dit que, après les temps malheureux de cette époque, doit venir le temps glorieux « des fils du grand Dieu. » D'après Friedlieb (*Oracula Sibyllina*, texte grec et traduction allemande), le 3e livre serait d'origine judéo-alexandrine et daterait de l'an 16 av. J.-C. ; le 4e livre serait dû aussi à un helleniste d'Alexandrie qui l'aurait écrit l'an 79 ou 80 de notre ère. Hilgenfeld (*Jüd. Apok* p. 75) pense qu'on peut descendre à l'an 142 et 137 av. J.-C. Il y est prédit la désolation de la Grèce par « une puissance barbare » (βάρβαρος ἀρχή — vs. 638-4°) qu'Hilgenfeld croit être la conquête de la Grèce par les Romains, en 146, car il s'agirait de la destruction de la ligne achéenne. Il y a, en outre, des passages qui visent le règne de l'usurpateur Tryphon et son renversement par Antiochus Sidètes, en 137, comme aussi la désolation de la Libye par des ennemis barbares (destruction de Carthage en 146). Volkmar (*Handbuch der Einleit. in die Apokryphen*) en fixe la composition à l'an 63 av. J.-C., car l'entrée de Pompée à Jérusalem y est indiquée. James Drummond (*The Jewish Messiah*, p. 15), place la composition de ces oracles au second siècle avant l'ère chrétienne.

assis sur le trône de David et traitant la ville sainte comme une ville païenne. A côté de cette allusion à Hérode (ps. 17), on trouve exprimé, dans ce même psaume, un désir ardent du Messie et du règne de Dieu (1).

L'*Assomption de Moïse* aurait été écrite peu de temps après le règne d'Hérode. Toutefois, Hilgenfeld a essayé de la rattacher au règne de Claude ou peu de temps après, de l'an 44 à l'an 64 de notre ère. Moïse dit, dans ce livre, que, depuis sa mort jusqu'au temps où Dieu punira le Gentils et glorifiera Israël (ch. X, 29), il s'écoulera 250 « temps. » Hilgenfeld entend, par ces « temps, » des semaines d'années et obtient ainsi 1250 ans pour la durée du premier âge (*Mess. Jud.*, p. 468). Mais d'après les chronologistes qui mettent la mort de Moïse à l'an du monde 2553 ou à l'année 1451 av. J.-C., nous aboutissons à l'année 4,004. C'est une autre façon d'aboutir au cinquième ou au septième millénaire, c'est-à-dire au commencement de la période messianique, à l'époque où naquit Jésus-Christ (voy. page 1147).

Il y a aussi dans *Le livre d'Hénoch* des discours intitulés *Similitudes* (ch. XXXVII-LXXI) où le Messie est fréquemment mentionné. Il est appelé neuf fois le Fils de l'homme, une fois le Fils d'homme, une fois le Fils de femme, une fois l'Oint, une fois le Juste et douze fois l'Elu. Ce Messie existait avant que le monde fut créé et il existe dans le sein du Père d'éternité en éternité. Si ce livre n'offrait pas des traces d'interpolation, on pourrait voir, dans ces passages, un écho du livre de Daniel et de l'opinion générale chez les Juifs vers la fin du second siècle avant notre ère (2). Quant au temps indiqué par ce livre, on trouve

(1) On ne doute pas que ces psaumes ne proviennent d'un même auteur. Ewald et Dillmann tiennent pour certain qu'ils ont été écrits en hébreu. Hilgenfeld croit cependant qu'ils proviennent d'un original grec composé en Egypte. Drummond les attribue à un Juif palestinien forcé de quitter sa patrie et réfugié en Egypte (*loc. cit.* p. 134). Ewald, Œhler et Dillmann en font remonter la composition au temps d'Antiochus Epiphane, en 170 av. J.-C. D'un autre côté, F. C. Movers (*Kirchen-Lexicon*, de Wetzer et Welte, 1847-66, art. Apokryphen-Literatur), Hilgenfeld (*Messias Jud.*), Keim (*Gesch. Jesu*, I, p. 243), Schürer (*Neutest. Zeitgesch.*, p. 141 et ss.) et d'autres critiques les rattachent à la période qui suivit la prise de Jérusalem par Pompée, l'an 63.

(2) Dillmann avait cru d'adord (*Das Buch Enoch*, Einleit., p. 1 — XXXIV) que ce livre provient d'un seul auteur et qu'il avait été interpolé. Puis, il a admis, avec Ewald, deux ou trois auteurs. Tout l'ouvrage serait antérieur à l'ère chrétienne, parce qu'il n'y est pas

qu'il y est question de soixante-dix bergers auxquels la charge du troupeau israëlite est confiée, et le même nombre indique la durée de l'histoire du monde jusqu'au jugement final. D'après Göfrrer, chaque génération comprendrait 100 ans. Nous arriverions ainsi à la limite des sept mille ans que des Juifs donnent au monde (voir p. 1147). De cette sorte, il s'agirait là du second avènement du Messie. Toutefois, dans une autre partie du livre, le premier âge est divisé en dix semaines, et le pseudo-Enoch commence le récit relatif à cette division des âges, en disant qu'il est né l'an septième de la première semaine et que, après lui, dans la seconde semaine, une grande méchanceté surviendra. Ainsi, il suppose qu'il est né dans le septième jour ; et comme, d'après les supputations qu'on trouve dans la Genèse (V, 3-18), il est né six cent vingt-deux ans après la création, on peut conclure que chaque jour est pris pour un siècle et que chaque âge comprend mille ans. Nous ne pouvons voir là qu'un autre moyen de calculer la durée de l'histoire depuis la création jusqu'au jugement dernier. Nous avons vu que ces supputation ne reposent sur aucun fondement sérieux.

Le *Quatrième livre d'Esdras* aurait été composé, d'après Hilgenfeld, l'an 30 av. J.-C., aussitôt après la bataille d'Actium. Gfrörer

parlé des Romains. Mais la critique d'Ewald n'est pas regardée comme fondée. Ce livre est considéré, par Hilgenfeld, comme composé, quant à sa partie messianique, par un gnostique chrétien ; Philippi l'attribue même à un chrétien. Schürer pense qu'un chrétien aurait parlé plus clairement de Jésus-Christ et aurait offert des références aux Evangiles. D'autres veulent que, sauf quelques fragments, le *Livre d'Enoch* ait été composé sous Jean Hyrcan, environ 110 ans avant notre ère. Kuenen (*The religion of Israël,* tom. III, p. 265) partage cette opinion. Il en excepte les ch. XVII-XIX, XXXVII-LXXI, CVI-CVIII. Volkmar donne à ce livre une origine juive et en reporte la composition à la première année de la révolte de Bar-Kokeba, en 132 de l'ère chrétienne. Lücke (*Einleit. in die Offenb,* I, p. 141 et ss.) en reporte la composition au temps d'Hérode le Grand et Köstlin (*Ueber die Entsteh. des Buchs Henoch,* dans *Theolog. Jahrbücher,* Tubingen, 1867, p. 275) entre 100 et 94 avant J.-C. Il suit de cette diversité d'opinions que les passages messianiques pouvant avoir une origine chrétienne, on ne peut les apporter comme des témoignages certains des croyances juives avant la venue du Sauveur. C'est la conclusion de Volkmar, Keim, Tideman, Oehler, James Drummond. Celui-ci trouve (*The Jewish Messiah,* p. 33) que le résultat le plus certain est que le texte éthiopien du livre d'Enoch ne représente pas correctement ce livre, et que ce livre a éprouvé des omissions et des interpolations.

(*Das Jahrh. des Heils*, I, p. 82 et ss.) pense qu'il fut écrit sous Domitien, vers l'an 94 après J.-C. Volkmar (*Das vierte Buch Esra*, p. 338 et ss.) admet la date de l'an 97, sous Nerva, et Ewald celle de l'an 80, sous Titus. Drummond indique, pour la composition de ce livre, le dernier quart du premier siècle. Dans cet écrit attribué à Esdras, l'Eternel s'exprime ainsi : « Quand les temps seront accomplis, mon Fils, le Messie, sera manifesté avec ceux qui sont avec lui, et, pendant 400 ans, il fera le bonheur de ceux qui sont restés vivants » (ch. VII, 26 et ss.). Diverses versions (lat. grecque, éthiop., syriaque, armén.) offrent des variantes qui ne permettent pas trop d'arriver à un résultat certain. D'après la version latine de cette Apocalypse d'Esdras, l'histoire du monde est divisée en douze parties dont dix parties et demie sont écoulées à la mort d'Esdras (la version éthiopienne divise cette histoire en dix parties, et il ne reste à venir que la moitié de la dizième partie ; la version arabe n'indique pas de nombre et les versions syriaque et arménienne omettent ce verset). L'auteur assigne à Esdras la date de 30 ans après la Captivité ; mais il y a là une erreur de cent ans, et l'original devait porter 130 ans. Sa chronologie part de cette hypothèse que le temple fut bâti par Salomon l'année 3000 du monde. En calculant ensuite la durée du temps, à partir de cette construction au temps où vécut Esdras, 30 ans (130 ans) après la Captivité, et en ajoutant ce nombre à 3000, on obtint la durée qui s'est écoulée depuis Esdras jusqu'à la création ; puis, divisant ce nombre par dix et demi, on obtient la durée de chacune de ces périodes. Enfin, en multipliant le nombre d'années d'une période par douze, on détermina la durée de l'histoire du monde ; et en déduisant de cette somme 400 ans du règne messianique, nous arrivons à la date assignée par le livre, en comptant depuis la création. Nous trouvons l'ère chrétienne en ajoutant 558 années à la date déjà fixée par Esdras (ou plutôt 458). On trouve ainsi que l'auteur a compté exactement depuis la date du véritable Esdras. Esdras, qui vint en Judée l'an 457, aurait vécu jusqu'à l'an 407, c'est-à-dire jusqu'à la dernière année des sept premières semaines de la prophétie de Daniel. La Venue du Messie serait fixée vers l'an 4000 du monde.

La gentilité elle-même avait été instruite de l'époque de la venue d'un Messie, d'un maître du monde, et elle s'attendait, vers le temps de Jésus-Christ, à une palingénésie ou à une « grande année. » — Les Juifs étaient les courriers de Jéhovah, les missionnaires du Messianisme : ils portaient leurs livres

et leurs prophéties partout, et celles-ci furent si peu ignorées que, à l'instant où ils attendaient le Messie, l'attente d'un roi extraordinaire, d'un Libérateur, était commune à tous les peuples, car, quoique propre aux Juifs, cette espérance intéressait le monde entier. On la retrouve non-seulement en Orient, mais aussi à Rome. Dans son livre sur la *Divinitation*, Cicéron nous apprend que les Oracles sibyllins annonçaient un Roi, et il se demande: « Quel homme et quel temps cette prédiction peut regarder : *Hoc si in libris, in quem hominem et in quod tempus est ?* » Par leurs fréquentes relations avec les Juifs, très répandus alors dans tout l'empire, beaucoup de Romains avaient dû puiser chez eux des données plus positives sur la venue du Rénovateur du monde.

Ainsi, Virgile, faisant allusion à l'antique oracle mentionné par la Sibylle, croit toucher au moment de cette révolution heureuse. Dans l'églogue qu'il adressa, l'an 713 de Rome, 36 ans av. J.-C., à Pollion, consul et ami du roi Hérode, qui avait logé chez lui le Cygne de Mantoue s'exprime ainsi.

Ultima Cumei venit jam Carminis ætas:
Magnus ab integro sæclorum nascitur ordo.
Jam redit et Virgo, redeunt saturnia regna:
Jam nova progenies cœlo demittitur alto.
Tu modo nascenti puero.....
....
Casta fave lucina..... (*Ecloga* IV, vers. 4 et sqq.).

Virgile annonce donc que « les derniers temps chantés par la Sibylle de Cumes sont enfin venus » et que « le grand ordre des siècles va commencer de nouveau » (c'est l'époque de la palingénésie). Il dit ensuite que « la vierge Astrée (qui avait abandonné la terre quand l'âge de fer parut) revient sur la terre, et avec elle le règne de Saturne » (qui, chassé par les Titans, s'était refugié en Italie et y avait fait régner l'abondance). Enfin, le poète en vient à parler de celui qui doit amener ces merveilles : « Déjà descend du ciel un nouveau rejeton ». Les traducteurs voient là qu'une *nouvelle race de mortels* est envoyée des cieux ; mais quoique *progenies* puisse avoir ce sens, qui permet aux lettrés (Nisard, etc.) de composer une phrase, plus de leur goût néanmoins, ce mot a ici le sens restreint d' « enfant. » Aussi, Virgile ajoute-t-il immédiatement : « Souris, chaste Lucine, à cet *enfant naissant* ; avec lui d'abord cessera l'âge de fer ; et à la face du monde entier s'élèvera l'âge d'or. » Virgile s'adresse ensuite à Pollion en ces termes : « Ton consulat ouvrira cette ère glorieuse. Par toi seront effacées, s'il en reste encore, les traces

de nos crimes (les guerres civiles et les proscriptions qui venaient de désoler Rome et l'Italie)..... Cet enfant jouira de la vie des dieux ; il verra les héros mêlés aux dieux ; lui même sera vu dans la troupe immortelle, et il régira l'univers pacifié par les vertus de son père. Pour toi, aimable enfant, la terre la première, féconde sans culture, prodiguera ses dons charmants..., les fleurs vont éclore d'elles-mêmes autour de ton berceau. Le serpent va mourir, plus d'herbe envenimée qui trompe la main....»

Sans doute, on peut dire, en un sens, qu'il n'y a, dans ces vers, que l'élévation de Pollion au consulat et la naissance de son fils, célébrées avec l'enthousiasme lyrique d'un poète qui explique les prédictions des Sibylles en faveur d'un personnage de son temps auquel il veut faire sa cour. En promettant au fils de Pollion un rang parmi les héros et les dieux, le poète ne fait que se conformer à l'esprit et aux usages des peuples qui divinisaient leurs souverains, usage que les Romains empruntaient alors aux Orientaux. Il est donc parfaitement vrai qu'il n'y a rien dans tout cela qui s'adresse à Jésus-Christ. Saint-Jérôme a, en effet, eu raison de dire, dans sa lettre à Paulin, qu'il n'est pas vrai que « sans connaître le Christ, Virgile fut chrétien, » parce qu'il a écrit les vers que nous venons de rapporter. Le même saint docteur a condamné aussi très justement, dans cette lettre, le procédé qui consiste à composer des centons extraits des livres païens où l'on croit reconnaître les dogmes de la Révélation chrétienne. Malgré ces sages avertissements, Lamennais, dans son *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (tom. III, p. 141 et suiv.), pour prouver que, à l'époque de Jésus-Christ, « tous les peuples attendaient la manifestation d'un Dieu dans un corp réel, Dieu-homme, qui devait naître d'une vierge-mère..... », a assemblé des fragments de phrases, quelques mots de Virgile, auxquels il donna un sens tout autre que celui dans lequel ils ont été employés. Voici ce qu'il croyait voir dans la quatrème églogue : « Virgile, rappelant les anciens oracles, célèbre le retour de la *vierge*, la naissance du *grand ordre* que va bientôt établir le *Fils de Dieu*, descendu du ciel. La grande époque s'avance ; tous les vestiges de *notre crime* étant effacés, la terre sera, pour jamais, délivrée de la crainte ; l'*enfant divin*, qui doit régner sur la monde pacifié, recevra, pour premiers présents, de simples fruits de la terre, et le *serpent* expirera près de son berceau » (*Essai*, t. III, p. 143). Evidemment, les vers du poète latin n'ont aucune rapport avec le Messie, avec l'Homme-Dieu du Christianisme. Mais il n'en est pas moins certain que

Virgile applique à un nouveau-né les propheties bibliques que les Oracles Sibyllins avaient contribué à répandre ; il n'en est pas moins vrai que Virgile avait entendu parler de la grande année, de l'âge d'or qui allait refleurir et d'un mystérieux enfant qui allait bientôt descendre des cieux.

Nous sommes autorisés a conclure de l'églogue à Pollion que les peuples attendaient alors la manifestation d'un personnage extraordinaire et que, vers l'époque de la naissance de Jésus, le monde était dans l'attente d'un grand évènement. Heyne a, du reste, très bien constaté que Virgile « tira un bon parti de ces oracles. » Le poète, courtisan d'un protecteur dont il brigue les bonnes grâces, ne pensait pas au Messie, à Jésus-Christ ; mais il avait certainement entendu parler d'une ère de bonheur qui approchait ; il avait une notion vague d'une rénovation sociale et d'un Messie qui en serait l'auteur ; et il a mêlé à cette tradition messianique des idées et des images tirées de la Fable ; il adopta des prophéties juives qui flottaient dans l'air et qui prêtaient à la poésie ; et il les revêtit de couleurs mythologiques pour Pollion et pour son fils. Nous avons tojours le droit de conclure, d'après les opinions de Virgile, qu'il y avait aussi, à cette époque, chez les Gentils, un pressentiment d'une palingénésie, d'un rènouvellement. Les Grecs et les Romains y croyaient sous le nom de grande année.

Tacite et Suétone nous montrent, du reste, plus expressément que la tradition biblique d'un Messie était, à cette époque, répandue en Orient et avait pénétré chez les Romains. Le premier de ces historiens s'exprime ainsi, vers l'an 110 : « Il y avait eu plusieurs prodiges ; mais cette nation (la nation juive) ne se permet de les expier ni par des vœux, ni par des immolations de victimes, ennemie de toute pratique religieuse, quoique superstitieuse à l'excès. Ces présages alarmaient peu de monde ; le plus grand nombre était persuadé que les anciens livres de leurs prêtres disaient que dans ce temps-là même l'Orient prévaudrait, et que des hommes *sortis de la Judée* seraient les maîtres du monde ; énigme par laquelle on avait prédit l'élévation de Vespasien et de Titus. Mais la multitude, par ce penchant d'ambition naturel à l'homme, interprétant en sa faveur une si grande élévation de destinée, ne fut pas même détrompée par l'évènement contraire » (Pluribus persuasio inerat antiquis sacerdotum litteris contineri, eo tempore fore ut valesceret Oriens, profectique Judæa rerum potirentur ; quæ ambages Vespasianum ac Titum prædixerant. — *Histor.*, lib. V, nº 13.)

Suétone atteste la même croyance, et il nous apprend, presque en même termes, que cette prophétie était aussi ancienne qu'enracinée dans toutes la partie orientale de l'empire : « Tout l'Orient avait retenti, dit-il, de cette croyance ancienne et constante, qu'il était marqué dans les destins qu'en ce temps des hommes partis de la Judée s'empareraient du monde. » (Percrebruerat Oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis ut eo tempore Judæa profecti rerum potirentur. Id de imperatore Romano (quantum eventu postea patuit) prædictum, Judæi ad se trahentes rebellarunt. — *Vespasian.*, ch. IV). Suétone s'imagine que l'évévement a prouvé que cette prédiction regarde un empereur romain et que Vespasien, parce qu'il avait vaincu Galba et Vitellius, en partant de la Judée, put rapporter cet oracle à sa personne. Le même historien nous apprend aussi que Vespasien alla prendre le présage de sa grandeur future auprès de l'Oracle du mont Carmel. (Apud Judeam Carmeli Dei oraculum con sulentem ita confirmavere sortes, ut quidquid cogitaret volveretque animo, quantumlibet magnum, id esse proventurum pollicerentur (*Ibid.*). Aussi Suétone ne trouve-t-il pas étonnant que Vespasien ait prêté l'oreille à l'historien Josèphe qui lui fit l'application directe de la prophétie touchant le Messie (Et unus ex nobilibus captivis, Josephus, cum conjiceretur in vincula, constantissime asseveravit fore ut ab eodem brevi solveretur, verum jam imperatore. — *Ibid.*) (1).

En parcourant ces passages, nous n'avons pas manqué de relever ces mots : *vetus et constans opinio*, par lesquels Tacite et Suétone disent que cette croyance était ancienne et constante. Nous remarquerons également que ces deux historiens nous apprennent encore que « cette persuasion ou opinion » n'était pas seulement acceptée en Palestine, mais qu'elle était répandue « dans tout l'Orient. » Nous ne saurions, du reste, être étonnés que les prophéties juives aient été connues depuis longtemps dans l'ancien monde et surtout dans les contrées voisines de la Judée. Mais nous devons aussi reconnaître que l'on n'a pu savoir que le temps

(1) Il ne sera pas inutile de faire remarquer que Vespasien reçut des Egyptiens, comme les autres empereurs, le titre de « dieu » (*pe-nuter*); et que ce mot se trouve exprimé pour la première fois par une étoile dans le cartouche de Vespasien. En adoptant cette étoile, ce général avait peut être en vue de se désigner comme le Messie. Des Juifs d'Alexandrie avaient sans doute fait connaître la prophétie relative à l'astre qui devait s'élancer de Jacob (*Nombres*, XXIV, 17) et l'avaient peut-être eux-mêmes appliquée à cet empereur.

du Messie, objet de cette tradition orientale, était arrivé, que de la prophétie de Daniel, de laquelle seule les Juifs et les païens ont pu déduire l'époque du temps messianique.

Il ne faut pas non plus négliger de constater que Suétone explique, par cette prophétie, la rébellion acharnée des Juifs qui amena, sous Vespasien et Titus, la ruine presque totale de ce peuple. Il ne rejette pas pour celà la prédiction : comme Tacite, il la tourne à ces propres idées et la rapporte à Vespasien. Ces deux historiens emploient, du reste, les mêmes expressions : *Judæa profecti rerum potirentur*, et ils semblent avoir copié Josèphe : c'est ce Juif, traître à sa nation et à son Dieu, qui a dénaturé, vers l'an 68, la prophétie, et qui lui a fait dire que « l'empire du monde devait appartenir à des hommes sortis de la Judée » (voy. pp. 1137, 1144). C'est Josèphe qui a suggéré à Tacite et à Suétone la pensée de faire à un empereur païen l'application de la prophétie du Messie, du Libérateur, prophétie contenue dans les livres sacrés des Juifs. Comme s'il suffisait, pour accomplir l'idéal messianique que ces saintes Ecritures nous offrent, d'avoir commandé la guerre en Judée et d'être *parti* de ce pays, Josèphe ne pouvait pas ignorer que la tradition propagée chez les juifs par leurs prophètes était une promesse divine, qui se rapportait à un descendant de David, né comme lui à Bethléhem ; il est très vrai, d'ailleurs, qu'une grande initiative devait, au temps de Jésus, venir de la Judée : l'Orient devait s'élever à un haut degré de puissance et des hommes venus de la Judée devaient s'emparer du monde. La petite Pierre, le Fils d'homme, le Messie retranché, le Vainqueur glorieux du péché, le Rédempteur et ses apôtres devaient sortir de la Judée. Mais les hommes bornés à la politique des choses terrestres agissaient comme si Jésus n'était pas venu ; ils n'ont pas compris la portée de son rôle messianique. Il n'en résulte pas moins du témoignage de ces historiens que, vers le temps de Jésus, les peuples pensaient qu'un grand événement allait éclore et qu'un maître du monde devait paraître. Ces autorités, qui établissent très bien l'état de l'opinion publique, prouvent que, vers ce temps-là, le Messie a été véritablement « l'Attente et le désiré des nations, » comme Jacob l'avait prédit à ses fils (Genèse, XLIX, 10).

Objection de Lengerke reproduite par Cahen. — Les témoignages que nous avons cités, nous ont montré que le peuple et les docteurs juifs attendaient, au commencement de notre ère, l'époque de la venue du Messie, fixée par Daniel, comme l'explique l'Eglise chrétienne : tous attendaient le Messie

vers le temps où parut Jésus. Sans se préoccuper de l'exacte supputation des soixante-dix semaines, les rabbins ont soutenu qu'elles allaient de la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor à la destruction de cette même ville par Titus. Cette durée comprend plus de quatre cent quatre vingt dix ans; mais, enfin, l'explication rabinique aboutissait à peu près vers le temps de Jésus-Christ. Cette coïncidence ne pouvait plaire au rabbin Cahen, fidéle écho de Lengerke et plus rationaliste qu'israëlite. Voici ce qu'il dit à propos de la prophétie de notre ch. IX (*La Bible*, etc., t. XVII, p. 51) : « Les commentateurs juifs, comme Raschi, Saadia, Ia'hia, Abarbanel, comptent généralement les 490 ans depuis la destruction du premier temple jusqu'à celle du second par Titus. Soixante-dix ans sont la durée de la captivité de Babylone, depuis la onzième année de Sédécias jusqu'à la deuxième de Darius Hystaspe, et ils comptent les autres 420 depuis la construction du second temple jusqu'à sa destruction par les Romains; d'autres commentateurs arrêtent la première période à Zéroubabel; d'autres au grand pontife Josua; d'autres enfin à Néhémie. L'application du verset 27 à la destruction du temple par Titus est la plus ordinaire, quoiqu'il soit fort douteux, dit Lengherke, si cette interprétation a été, parmi les contemporains du Christ, une interprétation *propre* et *littérale*, « ou seulement une interprétation *typique* ». Après avoir examiné le témoignage de Josèphe, *Ant.* 10, 11, 7, et *de Bel. Jud.* 4, 6, 3, qu'on invoque, les passages divers des Evangiles qui ont été commentés à ce sujet par les commentateurs anciens et modernes, il ajoute : « Il n'y a donc pas de témoignage certain pour établir que, du temps du Christ, on ait appliqué cette prophétie à la destruction sous Titus. Et encore moins peut-on admettre que Jésus l'ait entendue ainsi; s'il l'avait fait, il faut toujours penser que Jésus, en citant des paroles de l'Ancien Testament, ne leur a pas donné la force d'un canon herméneutique ». C'est évidemment Lengherke qui donnera à ses fantaisies la force d'un canon de ce genre! Aussi, le grand-rabbin se hâte-t-il d'ajouter : « Nous renvoyons, au reste, à ce savant commentateur et à Rosenmüller, ceux de nos lecteurs pour qui de pareilles discussions ont de l'intérêt »; en d'autres termes, ce Juif s'en lave les mains. Mais les objections de ces deux critiques qui lui font ainsi abandonner la Bible, ne sont pas cependant difficiles à résoudre. D'abord, il est vrai que les rabbins du moyen-âge — nous le montrerons plus loin — se sont embrouillés dans leur manière d'expliquer le *terminus a quo* et le *terminus ad quem*

des soixante-dix semaines. Mais cela ne prouve rien au sujet de l'interprétation que leur donnaient les anciens juifs. Lengerke reconnaît, du reste, que « l'application du vs. 27 à la destruction de Jérusalem, par Titus, resta la plus usitée (Die Beziehung von, v. 27, auf die Zerstörung Jerusalem unter Titus blieb aber die gebräulichste). Puis il se contente de dire, non pas « qu'il est fort douteux », mais « qu'il lui *paraît* fort douteux que cette explication ait été, déjà parmi les contemporains du Christ, une interprétation *propre* et *littérale*, et non pas plutôt une interprétation typique » (Ob diese Auslegung unter den Zeitgenossen Christi indess schon eine *eigentliche* und *buchstäbliche* war, und nicht viel mehr bloss eine *typische*, scheint uns grossem Zweifel unterworfen, p. 475). Il s'agirait donc de motiver ce doute si intense, si grand. Mais il lui suffit d'émettre un doute motivé par une mauvaise raison ; et il est ravi de jeter ainsi la déconsidération passagère de ses observations sur le livre de Daniel. Ce doute n'est motivé, en effet, que par une confusion produite dans l'imagination seule des rationalistes et condamnée par les textes : la confusion des chap. VIII et XI qui ont trait à Antiochus Epiphane avec le ch. IX, dont l'objet, comme l'a très bien vu Josèphe, est messianique. Lengerke s'en prend donc à cet historien, et, après avoir reconnu qu'il a vu, dans le passage IX, 27, une prophétie sur la destruction de Jérusalem par Titus (Josephus, welcher Ant. 10, 11, 7, und Bel. Jud. 4, 6, 3, allerdings in jener Stelle eine Weissagung auf die Zerstörung unter Titus findet), il lui demande comment il a pu accorder avec cela l'opinion qu'il émet (*Ant.* 12, 7, 6) sur la dévastation du temple sous Antiochus. Josèphe dit, en effet, en cet endroit, que cette dévastation, prédite par Daniel, fut accomplie par les Macédoniens. Mais Lengerke a le tort de prétendre que Josèphe « ne peut avoir en vue, à ce propos, que la prophétie du ch. IX (Es heisst dort, wo keine andere als eben unsere Weissagung gemeint seyn kann : τὴν ἐρήμωσιν τοῦ ναοῦ κ. τ. λ.) ; il a tort de ne pas voir que Josèphe fait allusion à la prophétie du ch. VIII, 10-12, 23-25, et du ch. XI, 31. Cet historien distingue très bien, en effet, ces prophéties et les objets différents qu'elles ont en vue (voy. *introd.*, p. 37) : les prophéties des ch. VIII et XI sont antiochéennes ; l'oracle du ch. IX, comme les prophéties des ch. II et VII, est messianique et aboutit au siècle de Jésus-Christ. Josèphe l'a très justement mis en relief ; mais la critique brouillonne et creuse du rationalisme est comme hypnotisée par Antiochus. Dans le cas présent, Lengerke préfère — selon son

habitude — ne regarder que d'un œil, et à côté : un bandeau épais couvre l'œil qui pourrait être indiscret, et l'empêche de voir les textes. Mais ils n'en existent pas moins. De sorte que le dilemme du critique prussien ne saurait nous émouvoir : l'historien juif ne se contredit pas, et il n'applique pas la prophétie du ch. IX à deux évènements différents. Nous n'avons pas, dès lors, à reconnaître que, parmi les contemporains de Jésus, l'application aux Romains n'était pas aussi généralement admise qu'on le croit, ou que, du moins, les derniers évènements n'étaient l'objet que d'une interprétation typique de la prophétie.

Lengerke cherche ensuite à dénaturer les textes des évangélistes dans lesquels Jésus vise Daniel au sujet de la prophétie de la destruction de Jérusalem (Matth. XXIV, 15, 16 et parall.) Nous avons répondu, dans l'*Introduction* (p. 803 et ss.), aux objections que l'on peut faire à ce sujet (1). Les textes relatifs aux expressions ἐν τόπῳ ἁγίῳ (*Sept.*, ἐπὶ τὸ ἱερὸν — Marc., ὅπου οὐ δεῖ), ont aussi été expliqués précédemment (p. 1019-102). Rien ne permet donc aux rationalistes de soutenir que le Messie n'était pas attendu au temps où parut Jésus, et que la prophétie du

(1) Il n'est pas douteux que Jésus-Christ n'ait entendu, comme Josèphe, le passage du ch. IX, et qu'il n'ait rapporté la désolation prédite par ce prophète au malheur qui menaçait alors les Juifs. Un critique fort indépendant, Grotius, n'a pu faire autrement que de le constater en ces termes, dans son explication de ce verset de saint Matthieu (p. 405) : Ut ergo intelligamus (*cum videritis abominationem desolationis quæ dicta est a Daniele Propheta stantem in loco sancto*) quid sit quod Christus dicat τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, recurrendum est nobis ad Danielem. Apud eum c. IX, 27, est שקוצים משמם βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων Græcis : c. XI, 31. השקוץ משמם quod Græci transferunt βδελύγματα ἠφανισμένων, cap. autem XII, 11. שקוץ שמם, Græcis τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως... Sed Danielis ad loca ut redeam, posterioribus duobus agi de Antiocho concedimus Iudæis ; atque adeo שקוץ ibi esse εἴδωλον Διὸς ὀλυμπίου quod Antiochus in templo collocaverat, quodque Maccabaïci primi Scriptor, loca Danielis jam dicta respiciens, vocat τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως. AT VERBA Capitis IX. AD ANTIOCHUM FRUSTRA TRAHUNT HEBRÆI : cum Hebdomades ibi nominatæ dierum non possint intelligi ; ita enim multum citra Antiochi tempora consisteretur ; Et annorum septimanæ multum ultra Antiochum procurrant, a quocunque tandem restaurandæ urbis aut templi edicto numerandi exordium sumseris. Alias autem Hebdomadas Hebraïcus usus non agnoscit. Et sane Iudæi veteres ad Romana tempora hunc locum nobiscum retulerunt.

verset 27 ne regarde pas la destruction de Jérusalem et du Temple sous Titus. L'époque de l'avènement du Messie était si clairement indiquée que, du temps de Jésus et pendant le siècle qui suivit, les Juifs étaient persuadés qu'ils étaient parvenus aux jours de bénédiction et de salut annoncés par leurs prophètes. L'oracle de Daniel, IX, 25-27, explique seul l'agitation messianique qu'il a provoquée, et qui eut lieu à l'époque de Jésus-Christ.

Méconnaissant l'idéal messianique incarné dans Jésus, les juifs songèrent à quelque conquérant qui fonderait, pour eux, un empire terrestre, et ils s'égarèrent après de faux Messies. — A l'époque de Jésus, les Juifs comprenaient donc que l'heure de l'avènement du Messie était arrivée. Mais les pharisiens, dont l'unique idéal était la gloire extérieure et une domination absolue sur les peuples païens, ne portaient guère leur pensée sur un Messie religieux — le seul cependant qui put entrer dans les desseins de Dieu — et ils ne s'occupaient pas des améliorations morales; ils ne comprenaient pas un Christ-Chef, venu pour enseigner la charité et le sacrifice. Pour Daniel, au contraire, l'apparition du Messie est l'avènement du salut éternel, c'est-à-dire l'abolition du péché et le don de Justice et de Sainteté (vs. 24). Aussi, voyons-nous que, au temps de Jésus, quelques juifs se préparaient au pardon et à l'expiation des péchés (Luc, I, 77; Jean, I, 29).

Mais la masse des Juifs charnels — surtout la classe aristocratique, bourgeoise, comprenant les scribes, les docteurs et les sacrificateurs — pensait que le Messie vaincrait les nations, ferait de Jérusalem le centre de son activité politique et procurerait aux habitants de cette ville une félicité terrestre. Il leur fallait un Messie qui eût imprimé la terreur de ses armes de l'Orient au Gharb et sur toute la terre. Ils se représentaient le royaume du Messie, comme un empire semblable à celui de Nabuchodonosor ou à celui des Césars, mais dans lequel ils se partageraient les dépouilles des Nations. C'est l'idéal (!) qui domine encore chez eux. — Ces Juifs avaient ainsi remplacé les espérances religieuses (l'expiation du péché, l'avènement de la Justice) par des espérances politiques. L'opinion d'un gouvernement temporel du Messie provenait, chez les enfants de Jacob, de la direction trop matérielle qu'ils donnaient — et qu'ils donnent encore aujourd'hui — à leur esprit. Ils ne lisaient pas la Bible avec les yeux de la foi, mais avec les yeux de la chair; et alors, ils interprétèrent à la lettre quelques passages des pro-

phètes qui peignaient sous des images brillantes et sous des expressions métaphoriques l'éclat et l'étendue du royaume que fonderait le libérateur promis et qui aurait un jour sa période de gloire (Is., XLIX, 26 ; Dan., II, 44). Les jouissances sensuelles, les plaisirs de la table étant devenus l'objet principal de leurs vœux, ils aimaient à se représenter un règne terrestre du Messie sous l'emblème d'un festin somptueux dont les avantages et les jouissances leur seraient réservées (*Midrasch Ruth*, f. 33, col. 2 ; *Bereschit Rabba*, § 88, f. 72, col. 4) : ils se laissèrent ainsi entraîner à appliquer ce qui est divin et céleste à leurs penchants terrestres et déréglés. A ces êtres plongés dans la matière, il fallait un roi guerrier, monté sur un cheval de bataille, un roi porteur d'un sceptre de fer et d'une couronne d'or, un roi enfin qui procurât aux Juifs les seules jouissances qu'ils comprenaient. Aussi, lorsqu'ils ont vu entrer à Jérusalem un Prince de la paix, monté sur un âne ; lorsqu'ils l'ont vu tenant à la main un roseau et portant sur la tête une couronne d'épines, ils l'ont renié et ils l'ont crucifié. Ils l'auraient acclamé si, au lieu de traverser la Judée en faisant le bien, il avait fait gémir les peuples sous le poids de ses vices. Ce peuple voué à la matière aurait, volontiers, reconnu un Messie à la lumière de forfaits dont l'humanité aurait rougi ; et il ne vint pas dans la pensée de ces malheureux que l'auréole du Sauveur du monde était la splendeur de ses vertus.

Cependant, l'homme qui réfléchit doit se persuader aisément que ce que Dieu estime par-dessus tout, c'est le progrès de l'idée religieuse. Est-il possible de croire que l'Eternel aurait fait grand compte, pour le Messie, d'une royauté terrestre ? Peut-on raisonnablement supposer que toutes les prophéties auraient abouti à un Nabuchodonosor, à un Alexandre ou à un César ? N'est-il pas évident que Dieu n'estime qu'à leur valeur réelle les splendeurs éphémères dont les Juifs se leurraient ? Et n'est-on pas, dès lors, porté à croire que le Messie qu'il leur enverrait s'efforcerait de leur faire comprendre la vanité de ce monde et la folie de ses grandeurs périssables. Celui que l'Eternel avait promis à Adam chassé du Paradis terrestre, à Abraham et à Jacob devait être un Messie qui préfèrerait à tout empire terrestre la rédemption du genre humain et son salut par la rémission des péchés. Aussi voyons-nous que Daniel rattache l'entrée dans la nouvelle Alliance, dans le royaume des cieux, dans le cinquième empire, dans l'empire messianique, en un mot, aux souffrances expiatoires du Messie. Mais les Juifs ne tenaient

aucun compte du dogme de la chute de l'homme, dogme écrit en grosses lettres dans le ch. III de la *Genèse ;* ils ne se préoccupaient pas de la réconciliation de l'homme avec Dieu par l'entremise du Messie rédempteur. Tout occupés des choses de la terre ou des vétilles que leurs docteurs introduisaient dans l'interprétation de la loi, ils faisaient plus de cas de la propreté matérielle des mains que de la sanctification de l'âme ; ils ne faisaient aucun cas des dogmes importants sur lesquels repose la morale pure, qui devait remplacer leur morale toute d'égoïsme et de calcul. Aussi quand Dieu se manifesta aux hommes dans son fils Jésus pour fonder sa théocratie dans le sens le plus pur et le plus sublime, la plupart des Juifs ne voulurent pas comprendre ce qu'il y avait d'extraordinaire dans cet homme ; ils ne purent s'élever assez haut pour voir Dieu qui se révélait en lui, et ils ne crurent point en lui. Lorsque Jésus annonça à ce peuple un règne de Dieu différent de celui qu'ils s'étaient forgés dans leur imagination, un règne moral dont on ne pouvait faire partie que par la conversion et par la régénération spirituelle, un règne qui conduisait au bonheur céleste, à la vie éternelle au sein de Dieu, ils ne le reçurent pas. Qu'avaient-ils à faire d'un Messie qui venait leur montrer dans quel abîme d'erreurs ils étaient plongés, redresser les inepties, les idées erronées qu'ils se formaient sur le règne du Messie, et les mettre en état de combattre victorieusement leurs mœurs déréglées et leurs passions honteuses ou frivoles !

Dénombrement des faux Messies du judaïsme. — Ayant négligé de bien entendre les prophéties et ayant rejeté le vrai Messie, beaucoup de Juifs se sont précipités sur les pas de tous les faux Messies qui s'offraient à eux. Depuis l'époque fixée par Daniel, de nombreux imposteurs ont essayé, en effet, de se faire passer pour Messies, et des Juifs se sont empressés de les suivre. Les abbés Léman, qui ont laissé tomber de leurs yeux les écailles rabbiniques, dont l'épaisseur empêche les Juifs de voir la vérité, nous donnent une liste de ces imposteurs dans laquelle, toutefois, ils n'ont pas mis Vespasien et quelques-uns des faux Messies que nous avons mentionnés (p. 1141). Voici ce passage : (*La question du Messie*, etc., p. 21-24) : « Dans vos livres, ô Israélites, dans vos synagogues, dans vos écoles, on vous a toujours fait mystère des faux Messies et des déceptions de nos ancêtres ; en voici la liste, laborieuse et sincère : Theudas, en Palestine, l'an 45. Simon le Magicien, en Palestine, de l'an 34 à l'an 37. Ménandre, même époque. Dosithée, en Palestine, de l'an 50 à l'an 60. Bar-Kochbas, en Palestine, l'an 138. Moïse, dans l'île

de Crète, l'an 434. Julien, en Palestine, l'an 530. Un Syrien, sous le règne de Léon l'Isaurien, l'an 721. Sérénus, en Espagne, l'an 724. Un autre, en France, l'an 1137. Un autre, en Perse, l'année suivante, 1138. Un autre, à Cordoue, l'an 1157. Un autre, dix ans plus tard, à Fez, l'an 1167. Vers la même époque, un autre, en Arabie, 1167. Peu à peu, un autre, vers l'Euphrate. Un autre, en Perse, l'an 1174. David Almusser, en Moravie, l'an 1176. Un autre, durant la vie du R. Sal. Adrath, l'an 1280. David Eldavid, en Perse, l'an 1199 ou 1200. Ismaël-Sophi, en Mésopotamie, l'an 1497. Le rabbin Lemlen, en Autriche, l'an 1500. Un autre, en espagne, l'an 1534. Un autre, dans les Indes-Orientales, l'an 1615. Un autre, en Hollande, l'an 1624. Zabathaï Tzevi, en Turquie, l'an 1666 (1). » Les abbés Lemann mention-

(1) La Cabale annonçait l'arrivée du Messie pour cette année-là. Il parut à l'heure fixée. C'était un jeune homme de Smyrne, d'une beauté extraordinaire, d'une éloquence entraînante avec toutes les allures d'un inspiré. D'après une autre méthode de transcription, il se nommait Sabtai Zévi. Tous les rabbins de Turquie le reconnurent; des prosélytes lui vinrent d'Allemagne, d'Amsterdam, de Londres. Le royaume d'Israël allait se rétablir, le règne de Dieu allait commencer. Mais, dénoncé comme imposteur par un rabbin dont il n'avait pas voulu faire son vicaire, et amené au sultan Mohammed IV, il se fit musulman, et il obtint une place de porte-clef au harem.

D'un autre côté, les mahométans eurent aussi, à cette époque, un *Mahdi* (participe passé du verbe *hadaya*, qui signifie celui qui est *dirigé*, conduit et inspiré par Dieu; dans le sens présent : le divinement dirigé, le dirigé par excellence). C'était le fils d'un cheikh du Kurdistan, qui s'était mis à la tête de quelques milliers de Kurdes. Mais il fut pris et envoyé au sultan qui en fit un de ses pages. Les doctrines messianiques des Juifs ont, en effet, été adoptées par les Mahométans (Arabes, Persans, Turcs, etc.) : ils ont eu des Mahdis dont ils ont fait des incarnations divines, tels que *El-Mocanna* (Le Voilé), qui se couvrait d'un voile pour ne pas éblouir les yeux mortels par la splendeur de son auréole, en réalité pour cacher une affreuse blessure qui l'avait défiguré. Le dernier Mahdi est celui qui a apparu naguère dans le Soudan. Il avait constaté qu'une année fatale approchait, l'année 1300 de l'hégire, qu'une tradition récente assignait pour le triomphe définitif de l'Islam; et il voulut en profiter pour obtenir l'empire du monde. Ce cheikh El-Mahdi porterait entre les deux épaules le signe des prophètes, un *naccus* rond et bleuâtre qui existait, disent-ils, à la même place sur les corps de Moïse, de Jésus-Christ et de Mahomet. En ce moment, 1890, le mouvement mahdiste paraît, non seulement dans une période d'arrêt, mais en pleine décadence. Depuis deux ans, la croisade du faux prophète n'a remporté aucun succès, n'a pas même tenté une

nent, à côté des noms de ces Messies, « les sources historiques » où l'on peut puiser des renseignements sur ces personnages, et ils tirent de ce tableau la conclusion suivante très propre à faire réfléchir leurs anciens coreligionnaires : « Tout cela, ô Israélites, est authentique ; tout cela, c'est de l'histoire, c'est de la lumière ; non pas une fois, non pas dix fois, mais vingt-cinq fois nos ancêtres ont été le jouet de ce mirage ; pour avoir méconnu le Messie là où il était, on était réduit à le chercher là où il n'était pas. » L'histoire du seul Bar-Kokeba suffit, du reste, pour mettre en évidence l'aveuglement des Juifs au sujet du Messie.

Traduction fausse et paraphrase inexacte de l'oracle de Daniel dans la Bible des Septante. — Nous avons pu constater déjà que, en bien des points, la version alexandrine du livre de Daniel a été faite d'après un manuscrit où s'étaient glissées des notes marginales qui en dénaturaient le sens (Voy. *Introd.*, pp. 894-897). Cette version grecque de Daniel fourmille, en effet, de gloses, de variantes qui portent sur des phrases entières ; elle offre des additions au texte et quelquefois des abréviations et des omissions. Il n'est pas difficile de surprendre le motif de ces changements, le glossateur ou l'interpolateur avait voulu rendre le texte plus en rapport avec le goût et les préjugés des Juifs et des païens d'Alexandrie. La traduction des versets 24-27 du ch. IX est tantôt libre jusqu'à la paraphrase et tantôt obscure jusqu'au non sens. Il y a des variantes qui ont été inspirées par le souvenir du meurtre d'Onias III. Quelques alexandrins ont vu en gros, dans notre texte hébreu, qu'il y était question de « Oint retranché » et d'un destructeur dont les troupes dévasteraient Jérusalem ; et ils ont pensé à leur grand-prêtre assassiné et au roi de Syrie qui dévasta cette ville et son temple. Il s'agit de « Oint retranché » ; et aussitôt une analogie leur sautait aux yeux, et sans tenir compte des circonstances différentes qu'offre le texte, sans songer à la succession des empires, sans se préoccuper de la date initiale des

seule entreprise. Or, on sait que rien n'est plus fatal que l'inaction au *djihad* ou à la « guerre sainte. » Le fanatisme — l'amour du pillage — qui est le seul principe de cohésion et le seul ressort disciplinaire des bandes sauvages groupées sous l'étendart vert du Mahdi, ne saurait s'accommoder d'une longue oisiveté. D'autre part, des Snoussis, avec l'appui des sultans du Dor-Sulu et du Wadaï, se seraient ébranlés pour renverser l'édifice fragile de ce mahdisme.

soixante-dix semaines et des bénédictions qui devaient se produire au bout de ces semaines, ils appliquaient cette prophétie à Onias III et la faisaient aboutir à Antiochus Epiphane. Pour faire concorder cet oracle avec le meurtre de ce grand sacrificateur, le paraphraste a donc changé les dates du texte original, et il leur a substitué, à deux reprises, 7, 70 et 62, qui forment un total de 139 ans. En rapportant arbitrairement ce nombre d'années à l'ère des Séleucides, il obtint ainsi un nombre qui correspond à la deuxième année du règne d'Antiochus, c'est-à-dire au temps où Onias III venait d'être déposé du souverain pontificat. Cette circonstance suggéra probablement au traducteur cette version inexacte : « l'onction sera enlevée » (vs. 26). On sait que les Juifs d'Alexandrie étaient hantés par la manie de transporter en Egypte le centre de leur nation. Ils avaient donc intérêt à grossir le rôle d'Onias III et à relever ainsi leur propre situation, en donnant à croire que l'onction s'était conservée parmi eux dans la personne d'Onias IV. Nous allons, du reste, donner cette traduction, en indiquant brièvement quelques-unes de ses inexactitudes.

Traduction des versets 24-27 d'après la Bible des LXX :

24. Ἑβδομήκοντα ἑβδομάδες ἐκρίθησαν ἐπὶ τὸν λαόν σου, καὶ ἐπὶ τὴν πόλιν Σιὼν, συντελεσθῆναι τὴν ἁμαρτίαν, καὶ τὰς ἀδικίας σπανίσαι, καὶ ἀπαλεῖψαι τὰς ἀδικίας, καὶ διανοηθῆναι τὸ ὅραμα, καὶ δοθῆναι δικαιοσύνην αἰώνιον, καὶ συντελεσθῆναι τὰ ὁράματα καὶ προφήτην, καὶ εὐφράναι ἅγιον ἁγίων.

25. Καὶ γνώσῃ, καὶ διανοηθήσῃ, καὶ εὐφρανθήσῃ, καὶ εὑρήσεις προστάγματα ἀποκριθῆναι, καὶ οἰκοδομήσεις Ἱερουσαλὴμ πόλιν Κυρίῳ.

26. Καὶ μετὰ ἑπτὰ, καὶ ἑβδομήκοντα, καὶ ἑξήκοντα δύο ἀποσταθήσεται χρίσμα, καὶ οὐκ ἔσται, καὶ βασιλεία ἐθνῶν φθερεῖ τὴν πόλιν, καὶ τὸ ἅγιον μετὰ τοῦ Χριστοῦ· καὶ ἥξει ἡ συντέλεια αὐτοῦ μετὰ ὀργῆς, καὶ ἕως καιροῦ συντελείας ἀπὸ πολέμου πολεπηθήσεται.

27. Καὶ δυναστεύσει ἡ διαθήκη εἰς πολλοὺς, καὶ πάλιν ἐπιστρέψει, καὶ ἀνοικοδομηθήσεται εἰς πλάτος, καὶ μῆκος, καὶ κατὰ συντέλειαν καιρῶν ·καὶ μετὰ ἑπτὰ καὶ ἑβδομήκοντα καιροὺς, καὶ ἑξήκοντα δύο ἐτῶν, ἕως καιροῦ συντελείας πολέμου, καὶ ἀφαιρεθήσεται ἡ ἐρήμωσις ἐν τῷ κατισχῦσαι τὴν διαθήκην ἐπὶ πολλὰς ἑβδομάδας, καὶ ἐν τῷ τέλει τῆς ἑβδομάδος ἀρθήσεται ἡ θυσία, καὶ ἡ σπονδὴ καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων, ἔσται ἕως συντελείας, καὶ συντέλεια δοθήσεται ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν.

24. Le traducteur reconnaît d'abord, que soixante-dix semaines ont été mises à part, séparées. Au lieu de « ville sainte », il met « ville Sion » ; et il donne ensuite une double version de *lahtom hazôn venabï* : « la vision sera comprise » (sans doute parce qu'elle sera descellée) — « les visions et prophète seront

accomplis ». L'expression « pour réjouir Saint des Saints » est expliquée plus haut (p. 916) : un copiste avait peut-être mis *lišamēaḥ* au lieu de *limšoaḥ*. Le Saint des Saints qui se réjouit est une personne et non pas une chose ; mais aucune indication n'est donnée à ce sujet : Wieseler a eu l'étrange idée d'appliquer ce passage à Daniel, qui se réjouissait d'être revenu en Palestine et d'avoir travaillé à la reconstruction de la ville et du temple.

25. Le verbe εὐφρανθήσῃ ne correspond à aucun mot du texte. ***Min moža'*** n'a pas été compris ; le traducteur a lu sans doute *mežo'* (du verbe מָצָא, il a trouvé). Il n'a pas saisi l'hébraïsme *lehašîb velibnoṭ* (p. 926), et il a donné au premier de ces verbes, le sens de « répondre ». Au lieu de עַד (jusqu'à) il a lu עִר qu'il a pris pour עִיר (ville) ; et Daniel apprend « qu'il bâtira Jérusalem, ville au Seigneur ». Le subst. Κύριος traduit sans doute l'expression *Mašiaḥ Nagîd*. La suite du verset a été insérée selon le bon plaisir du traducteur dans deux versets suivants.

26. L'altération du texte est encore plus sensible dans les chiffres relatifs à la division des soixante-dix semaines ; et on voit parfaitement que ce passage a été l'objet d'une interpolation systématique, qui détruit le but de cette division. Aux 7+62 semaines, le traducteur substitue d'autres dates (7+70 +62), afin d'aboutir à l'année 139 de l'ère des Séleucides, ou la 2e année du règne d'Antiochus Epiphane (qui, d'après le livre des Machabées, monta sur le trône l'an 137 de cette ère), époque où Onias III fut déposé par ce prince. Pour obtenir ce résultat, le falsificateur a reporté ici le mot שִׁבְעָה (sept) et ayant supprimé l'article de הַשָּׁבֻעִים il a pontué de façon à transformer *šabuḥîm* (semaines) en *šibḥîm* (soixante-dix) ; et il s'est abstenu de dire si ces chiffres indiquent des années, des semaines ou des jours. Le mot *Mašiaḥ* (Oint) est changé en *mîšḥah* et traduit par χρῖσμα (onction) ; et pour voir mentionnée ici l'interruption de la succession dans la série des grands sacrificateurs, au lieu de « le Christ sera retranché, » le traducteur met : « l'onction cessera, fera défaut, sera écartée ». Cependant, *Karat* n'a pas ce sens (voy. p. 966) : ce verbe signifie toujours tuer, faire périr d'une mort violente, retrancher, exterminer (du nombre des vivants). C'est sans fondement que l'on se réfère à Josué, IX, 23 : il s'agit là, d'arbres « coupés ». L'expression *'ēyn ló* est ensuite regardée à tort, comme équivalente de *'ēynēnnû* (voy. p. 970). Le participe הַבָּא (le venant) est traduit par βασιλεία ἐθνῶν ; et le verbe φθερεῖ indiquerait la destruction de la ville et du temple. Le subtantif

עַם (peuple) a été ponctué עִם (avec) et le nom du Messie est reporté ici. L'expression « avec colère » (μετὰ ὀργῆς) remplace l'hébreu *baššēṭēf* (dans l'inondation), qui est ainsi interprété comme s'il y avait שֵׁטֶף אַף (l'inondation, le flot, l'impétuosité de la fureur). Les deux derniers mots du verset ont été omis.

27. Quelques expressions du verset 29 sont insérées ici, et il est question au vs. 27 de « retourner et de construire la ville en largeur et en longueur. » L'hébreu « dans l'angoisse des temps », est rendu par κατὰ συντέλειαν καιρῶν (selon l'acomplissement des temps). Ensuite, revient la répétition des nombres, de telle sorte que le mot καιροὶ (temps) est ajouté à 7+70 ; tandis que le mot ἔτη (années) est ajouté à 62 : « sept et soixante-dix temps et soixante-deux (?) d'années ». Que signifient ces « temps ? » Que faut-il sous-entendre devant le génitif ἐτῶν (d'années)? Faut-il supposer que le copiste du manuscrit Chigi a omis le mot ἑδδομάδες (semaines), de sorte que le traducteur aurait eu en vue des « semaines » d'années? Nous ne nous chargeons pas de répondre à ces questions : cette traduction n'est que du galimatias. Voyant que, dans ce passage, le traducteur emploie les mots « temps » et « années », Fraidl (*Die Exegese der siebzig Wochen Daniels*, etc., p. 7) croit que partout où est employé le mot « semaines », il faut entendre des semaines de jours. Il croit le prouver en disant que, plus loin, au lieu d'une semaine, nous trouvons qu'il est question de « plusieurs » ou de « nombreuses semaines » (ἐπὶ πολλὰς ἑδδομάδες), et qu'une semaine de jours n'aurait pas süffi pour la purification du temple et pour le rétablissement de la ville. Mais le traducteur a-t-il songé à tout cela ? Immédiatement après, il dit qu' « à la fin de la semaine, le sacrifice sera enlevé ». Est-ce qu'il s'agit de la fin d'une semaine de jours? Enfin, comment tout cela s'accorde-t-il avec les chiffres sans nom, sans spécification (1+70×62) qu'on suppose former les cent trente-neuf années de l'ère des Séleucides, et quel rapport tout cela a-t-il avec les soixante-dix semaines du premier verset. S'agit-il là aussi de semaines de jours ? Nul ne saurait le dire, et il vaut mieux reconnaître que le traducteur a eu un texte incorrect et qu'il l'a traduit vaille que vaille sans voir si la suite de la prophétie a trait à la déposition d'Onias III. On peut même croire que, à partir de καὶ μετὰ ἑπτὰ... (Et après 7 et 70 temps...), il a pensé que la prophétie se rapportait à une période plus éloignée, au temps messianique. Il rend l'expression « une semaine », par plusieurs « nombreuses semaines »; et il a conservé à חצי le sens de קץ (ἐν τῷ τέλει), pensant peut-être que

cette partie de l'oracle se rapportait à l'époque messianique (voy. p. 1007). Nous avons vu que la traduction de *ḥal kenaf* par καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν (sur le temple) indiquerait une intention de reporter le texte à la profanation qui fut faite de ce saint lieu au temps d'Antiochus (voy. p. 1019 et ss.). Il nous semble cependant que, dans ce cas, le traducteur n'aurait pas mis « sur le temple », mais « sur l'autel » profané par ce roi ou « dans le temple ». Il n'est pas inutile de remarquer aussi que la version des LXX emploie ici le pluriel ἐρημώσεων, tandis que, dans les autres passages (XI, 31 ; XII, 11) de cette version, l'autel du dieu païen est toujours appelé, au singulier, βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως. Dans le chapitre IX, il s'agit en effet, de plusieurs idoles, tandis que l'autel grec du roi de Syrie ne formait qu'un seul objet abominable. Aussi, en admettant la pluralité des *šiqqûṣîm* mentionnée dans notre passage, le traducteur a dû songer à un temps différent de celui où fut perpétré le crime d'Antiochus. Enfin, le reste du verset désigne une destruction totale et finale, l'abomination de la désolation sera jusqu'à l'achèvement, et l'achèvement sera donné sur la dévastation » (voy. p. 1035). Le traducteur se serait exprimé autrement, s'il avait eu en vue la persécution d'Antiochus, et il aurait fait du verset 27 une prophétie relative à la délivrance des juifs du joug de ce roi. Mais tout gâché que fût le manuscrit sur lequel le traducteur travaillait, il n'était pas possible d'y trouver une allusion aux victoires des Machabées. Il n'en est pas moins vrai, toutefois, que, dans cette traduction « le Messie retranché » est devenu « l'onction enlevée » et que le glossateur ou paraphraste du manuscrit des LXX a vu là une allusion à l'interruption de la succession des grands prêtres qu'il tenait pour seuls légitimes. Il associa le spectacle de l'usurpation de Jason et de Ménélas, frères d'Onias III, et l'époque où elle eût lieu (139 de l'ère des Séleucides), en changeant les dates, aux évènements prédits par Daniel ; et il accompagna cette interprétation de membres de phrases qu'il ne sut ni analyser, ni raisonner. D'après le docteur Pusey, il se serait proposé le but que les rationnalistes attribuent faussement à l'auteur du livre de Daniel (*Lectures on Dan*., p. 381). Nous ne croyons pas qu'il se soit proposé les vues du criticisme moderne : il s'est abandonné beaucoup trop à l'impression qu'avait produite sur lui la destitution du grand sacrificateur Onias III, et la dépossession d'Onias IV qui se réfugia en Egypte, lorsqu'Alcime fut nommé grand-prêtre. Il a ainsi faussé le texte et supprimé par là même

le caractère messianique de la prophétie. Le lecteur a pu voir, du reste, que cette suppression n'est ni déduite de la lettre du texte, ni inspirée de son esprit.

Réfutation des combinaisons imaginaires et des échappatoires rabbiniques. — L'étude que nous avons faite du texte de la prophétie des soixante-dix semaines et l'analyse des faits prédits sont absolument concordantes : elles prouvent que le Messie est venu, et qu'il faut de toute nécessité admettre que Jésus de Nazareth est le Messie. Mais le sujet est si important, que nous ne voulons pas nous borner à cette déduction, quelque péremptoire qu'elle soit : il ne sera pas inutile d'étayer — comme nous l'avons fait pour la discussion des autres prophéties — notre démonstration, par l'examen et la réfutation directe des systèmes de nos adversaires, afin de porter une pleine lumière dans la question.

Les anciens Juifs étaient d'accord avec les chrétiens pour reconnaître que cette prophétie était messianique, et ils admettaient aussi, au temps où parut Jésus, que l'avènement du Messie était arrivé (voy. p. 1134-1138). Cette remarque toute seule emporte contre le judaïsme une décision sans réplique.

En effet, les anciens Juifs s'accordaient avec nous sur l'époque de la venue du Messie. Les docteurs de cette nation du temps de Notre-Seigneur et jusqu'au second siècle professaient l'interprétation chrétienne de la prophétie, et il n'en est aucun qui en ait rapporté le dénouement au temps d'Antiochus Epiphane (voy. p 1134 et ss.; 1156 et ss.). Les Juifs de l'époque suivante et de l'époque talmudique continuaient à interpréter cette prophétie dans un sens messianique, comme le constate saint Jérôme (*in Dan.*, IX, 24). Il nous apprend que les Juifs de son temps expliquaient le verset 24, de telle sorte que les soixante-dix semaines partaient de la première année de Darius-le-Mède; et qu'ils comptaient qu'au bout de 490 ans, pendant lesquels la ville et le temple seraient reconstruits, le Christ naîtrait : Et non solum hoc fiet in his septuaginta hebdomadibus ut ædificetur civitas, et templum instauretur, sed nascatur Christus, id est justitia sempiterna. Dans l'interprétation du verset 25, ces Juifs plaçaient les soixante deux semaines avant les sept autres, et ils prétendaient que « du moment où l'Ange parlait à Daniel jusqu'au Messie et à la désolation du temple soixante-deux semaines s'écouleraient ainsi que les sept semaines pendant lesquelles Esdras et Néhémie reconstruiraient la ville. » A la fin des semaines devait s'accomplir le jugement de Dieu dans l'angoisse des temps, lorsque

le temple serait de nouveau détruit et la ville prise. » D'après les versets 26 et 27, le Christ devait être mis à mort après soixante-deux semaines, et le peuple romain, avec Vespasien, le Chef-le-Venant, détruirait la ville et le sanctuaire. Il se trouvait cependant des Juifs qui divisaient en deux parties la dernière semaine ; disant que Vespasien et Titus firent la paix avec les Juifs pendant trois ans et six mois, et comptant trois ans et six mois sous Hadrien lorsqu'il détruisit entièrement Jérusalem et qu'il chassa les Juifs et les dispersa : « Nec ignoramus quosdam illorum dicere quod una hebdomada de qua scriptum est : *Confirmabit pactum multis hebdomada una*, dividatur Vespasiano et Hadriano, quod juxta historiam Josephi, Vespasianus et Titus tribus annis et sex mensibus pacem cum Judæis fecerint. Tres autem anni et sex menses sub Hadriano supputantur, quando Hierusalem omnino subversa est, et Judæorum gens catervatim cæsa, ita ut Judææ quoque finibus pelleretur. »

Ainsi les Juifs des premiers siècles de notre ère fixaient le commencement des soixante-dix semaines à Darius-le-Mède et finissaient les soixante-deux semaines à la destruction de Jérusalem par Titus, tandis que, pour quelques-uns, les huit semaines qui restaient se terminaient à la dispersion finale de leur nation sous le règne d'Hadrien. Ils reconnaissaient, d'ailleurs, que cette prophétie regardait le Messie ; ils refusaient seulement de le reconnaître dans celui que leurs pères avaient crucifié.

Nous ne nous arrêterons pas à réfuter les erreurs que contient cette interprétation juive ; il nous suffit de faire remarquer qu'elle fait aboutir les soixante-dix semaines vers les premiers temps du christianisme. Les Talmuds de Jérusalem (tr. *Kelim*, 9) et de Babylone (tr. *Nasir*, 5) rattachent aussi la prophétie de Daniel à la guerre que Vespasien et Titus firent aux Juifs. Ainsi ces Juifs connaissaient la date, sinon précise, du moins approximative, que l'oracle de Daniel avait fixée à la future destruction de Jérusalem. Ils avaient pu aisément supputer les années comprises dans les soixante-dix semaines, car, chez eux, les prêtres prenaient note des temps. Ceux de Babylone savaient à quoi s'en tenir et les Palestiniens n'ignoraient pas que, vers la fin du premier siècle avant notre ère, le Messie devait apparaître. Daniel nous a expliqué ainsi, par sa prophétie, l'agitation messianique qui remuait les Juifs et les peuples païens vers l'époque de la manifestation de Notre-Seigneur. Les anciens Juifs étaient si persuadés que le Messie paraîtrait dans ce temps-là, que peu après la mort de Jésus,

cette persuasion les porta à prendre les armes contre les Romains (voy. p. 1136). Mais, ne voulant pas reconnaître que Jésus-Christ est le Messie, les Juifs plus récents ont tout tenté, tout épuisé, tout imaginé, à tort et à travers, pour altérer et enlever la preuve évidente de la messianité de son fondateur, que le christianisme tire de la prophétie de Daniel. Ils ont inventé des subtilités, des rêveries, et ils ont enfin renoncé aux prédictions faites à leurs pères. Mais leurs efforts ont été inutiles; nous allons le voir.

Remarquons, toutefois, auparavant, que ceux d'entre leurs rabbins qui ont employé le plus d'habileté pour éluder l'argument que la prophétie de Daniel fournit contre les Juifs, n'ont pu s'empêcher de convenir de ces trois vérités : 1° que les semaines de Daniel sont des semaines d'années ; 2° que le commencement de la prophétie, le verset 24, regarde uniquement le Messie, et 3° que la ruine du temple et la désolation annoncée par le prophète sont arrivées sous Vespasien et Titus. Les aveux de Saadya Gaon, Jarchi, Aben-Ezra et d'autres docteurs juifs, sont formels sur tous ces points. Mais si la force de la vérité a pu leur arracher ces aveux, l'esprit de parti leur a fait inventer divers subterfuges pour en éluder les conséquences. Il ne nous sera pas difficile de démanteler ces fragiles combinaisons. Nous examinerons aussi les rêveries des rabbins moins connus et des Israélites de notre temps ; nous serons conduits de la sorte à constater que, dans ces hypothèses imaginaires, tout sonne absolument creux et absurde.

Systèmes uniquement basés sur l'imagination des rabbins au sujet du commencement et de la fin des soixante-dix semaines. — D'accord sur le terme de ces semaines, les rabbins ne consultant pas le texte, ne s'entendent pas pour en fixer le commencement. Les uns font commencer le *moża' dabar* à la prophétie de Jérémie (XXV, 11, 12 ; XXIX, 105), et ils font finir les sept premières semaines à Cyrus, ce qui est contraire au texte et inexact. On ne peut, en effet, prendre le point de départ dans le passé, puisque ni *moża'* ni *dabar* n'ont l'article, et qu'il ne saurait dès lors être question que « d'une sortie d'une parole » qui aura lieu dans l'avenir (p. 925). D'un autre côté, il y eut soixante-dix ans — si l'on part de la prophétie du ch. XXV — ou toujours plus de sept semaines ou quarante-neuf ans — si l'on part de la prophétie du ch. XXIX — entre ces deux époques et la première année du règne de Cyrus à Babylone. Les rabbins qui font commencer les soixante-dix semaines à la quatrième année de Sédécias — date probable de la seconde pro-

phétie de Jérémie (voy. p. 931) — et les continuent jusqu'à la destruction du temple par Titus, ont eu aussi le tort de croire qu'il n'y avait entre ces deux termes que quatre cent quatre-vingt-dix ans : il y a cent soixante-quatorze ans de trop (594 + 70 = 664). Il est vrai que l'auteur du *Séder-Olam rabba* (ch. 29, 30), voyant quatre rois de Perse mentionnés par Daniel et interprétant ce texte (ch. XI, 2-5) d'une façon absurde, n'a donné que cinquante-deux ans à la monarchie persane, et qu'il ne trouve, dès lors, que cinq cent quatre ans depuis la destruction du premier temple jusqu'à la destruction du second (1). Sans doute, on pourrait peut-être dire que ce chiffre ne diffère des quatre cent quatre-vingt-dix ans que de quatorze années. Mais on a pu voir quelle erreur grave implique cette supposition : l'empire perse a duré deux cent six ans au lieu de cinquante-deux : il y a donc, en plus, une erreur de cent cinquante-quatre ans ou de cent soixante-huit ans en tout. Ce calcul n'en contredit pas moins, d'ailleurs, la prophétie en la faisant commencer à la destruction du temple par Nabuchodonosor.

D'autres rabbins, comme Aben-Ezra, par exemple, datent le commencement des soixante-dix semaines de l'année de la prière de Daniel, vs. 23 ; et ils supposent que cette année, la première de Darius le Mède, qui pour eux est le Cyaxare II de Xénophon, tombe dans l'année 538. Ils conduisent ensuite les sept premières semaines jusqu'à la vingtième année d'Artaxerxès I[er], qui permit à Néhémie de relever les murs de Jérusalem. Mais il y a un intervalle de quatre-vingts ans, au lieu de quarante-neuf ans, entre la première année de Darius-le-

(1) Le *Séder-Olam rabba* ou *Grande Chronique* a été écrit par le rabbin José, disciple d'Aqiba, au second siècle de notre ère. Cet ouvrage a été retouché et interpolé ; mais très estimé par les Talmudistes, il a influencé les docteurs juifs du moyen-âge. D'après ce *Séder-Olam*, il y a soixante-dix ans depuis la destruction du temple sous Sédécias jusqu'à la seconde année (plutôt la sixième année) de Darius où le temple fut reconstruit. Le calcul est exact, mais les sept semaines de Daniel ne comprennent que quarante-neuf ans. De cette époque jusqu'à la destruction de Jérusalem par Titus, la même *Chronique* ne compte que quatre cent vingt ans qui, ajoutés aux soixante-dix ans, font quatre cent quatre-vingt-dix ans. En dehors de la lacune, relative aux rois de Perse, que nous signalons plus haut, il faut remarquer que, dans cette supputation, les sept premières semaines feraient partie des soixante-dix ans de la captivité et que, dès lors, la ville aurait dû être reconstruite au temps où elle était en ruine.

Mède, supposée l'an 538 (il faut la reporter vingt ans plus haut) et l'arrivée de Néhémie à Jérusalem. Tous ces rabbins terminent, du reste, les soixante-dix semaines à la destruction du Temple. Mais sans compter que leurs points de départ sont inadmissibles (voy. pp. 929 et ss. ; et p. 888), il y a, entre eux et la destruction du temple, plus de 490 ans.

Il en est de même de l'interprétation de ceux qui, comme le rabbin Azarias (*Meor Enaïm*, liv. III), font commencer les soixante-dix semaines à la deuxième année (ils auraient dû dire à la sixième année) du règne de Darius d'Hystaspe. Ils veulent ainsi que le second temple ait duré 490 ans. Mais, de l'an 516 av. J.-C. à l'an 70 de notre ère, il y a 586 ans. Les docteurs juifs qui font aller les soixante-dix semaines de la destruction de Jérusalem, en 588, à la destruction de cette ville par Titus (70 ans de l'ère chrétienne) donnent à ces soixante-dix semaines une durée de quatre-vingt-quatorze semaines ou de 658 ans au lieu de 490. Nous voyons cependant que le *Séder-Olam rabba*, le Talmud et de nombreux rabbins (Saadya Gaon, Jarchi, etc.), n'ont pas craint de dire que les soixante-dix semaines, commencées à la destruction du premier temple, aboutissent à la destruction du second par les Romains. Ces rabbins nous donnent là un échantillon de l'inexactitude de leurs procédés exégétiques, et de leur ignorance en matière de chronologie. D'abord, ils ne suivent pas le texte au sujet du point de départ des soixante-dix semaines que l'Ange fixe, non pas à la destruction de Jérusalem, en 588-587, mais à la sortie de la parole pour sa reconstruction. Puis ils s'imaginent que de la destruction du Temple par Nabuchodonosor jusqu'à l'embrasement du Temple qui eut lieu sous Titus, il n'y a que soixante-dix semaines d'années ou 490 ans. Il y a, cependant, entre ces deux événements — ainsi que nous l'avons déjà dit et comme on peut facilement le constater — non pas soixante-dix, mais quatre-vingt-quatorze semaines ou 658 ans. Les Juifs savaient très bien, en effet, d'après leurs propres Annales, que Nabuchodonosor détruisit Jérusalem et son temple la onzième du règne de Sédécias, ou l'an 588 av. J.-C. (IV Rois, XXV, 2 et XXVII). Or, depuis cette époque jusqu'à la prise de Jérusalem par Titus, il s'est écoulé six cent cinquante-huit ans ou quatre-vingt-quatorze semaines d'années. Il est donc de toute évidence que la supputation rabbinique n'est conforme ni à l'interprétation supposée de la révélation prophétique, ni surtout au texte de cette révélation.

On sait, d'ailleurs, que la destruction de Jérusalem et la

chute de l'empire romain provoquèrent l'éclosion d'une littérature juive, apocalyptique et messianique, très riche, qui modifia l'interprétation de la prophétie. Les Juifs croyaient que l'avènement du Messie coïnciderait avec la chute de cet empire ou avec l'époque où sa domination universelle présagerait sa ruine. Il ne reste que quelques fragments de ces écrits qui se continuèrent jusqu'aux Croisades. Pendant la lutte des Romains et des Parthes, les Juifs ranimèrent donc leur espérance de l'avènement de la fin ou de la délivrance. Rabh, un des principaux *amôraïm* (interprètes), a dit : « Le fils de David ne viendra que lorsque l'empire d'Edom (Rome), se sera étendu sur tout le monde... (*Joma*, IV). La Mischna fixe la venue du Messie à l'an 4231, c'est-à-dire au troisième siècle de notre ère. Le rabbin Chanina la porte au cinquième siècle (quatre cents ans après la ruine du Temple, c'est-à-dire à l'an 470 après J-C.) ; le rabbin Chasdai, au quinzième siècle. La cabalistique, dont les Juifs du moyen-âge se sont si superstitieusement occupés, ne leur a offert aussi que des déceptions. Ainsi, l'auteur du *Zôhar* place l'avènement du Messie à l'an de la création 5408, parce que dans un verset du Lévitique, il y a *azod*. Un autre rêveur, d'après les initiales d'un verset de Malachie, aboutissait à l'an 5337. En présence de semblables hallucinations, Maïmonide a dit que l'on ne peut retirer quelque secret des prophéties, « même au moyen de la cabale » (*Môreh Nebôkhîm*, dernier chap.). Il aurait dû dire : surtout au moyen de la cabale et d'une exégèse fantaisiste. Quel secret veut-on tirer des prophéties quand on les interprète à la façon du juif Gedalyah, qui a prétendu que le Messie viendrait au bout de deux mille trois cents ans, parce qu'il est question, au ch. VIII, 14, de « deux mille trois-cents soirs-matins ? »

Point d'arrêt exagéré après la mention des premières semaines et pseudo-légende d'un Oint apparaissant au bout de ces semaines. — Avant l'époque où commencèrent les controverses des rabbins du moyen-âge avec les chrétiens, les Juifs appliquaient au Messie l'oracle de Daniel : les anciens Juifs avaient compris que le Messie devait venir vers le temps où Jésus apparut. C'est aussi à ce temps-là qu'ils fixaient la fin des soixante-dix semaines. Même dans des temps plus rapprochés de nous, les rabbins ont reconnu que cette prophétie doit s'expliquer du Messie. Ainsi les rabbins Barachia, Samuel et Nachmanide, et ceux même que nous allons combattre, ont soutenu ce sentiment. Il est vrai — comme nous le verrons bientôt — que ces rabbins, ne voulant pas que le Christ, dont il est parlé

dans cette prophétie, soit Jésus de Nazareth, ont essayé de transformer en Messie Agrippa II. Néanmoins, ils conviennent tous, comme le remarque Manassé, dans son livre du *Terme de la vie*, que le prophète a en vue le Messie.

Mais les rabbins du moyen-âge ne se sont pas égarés seulement à propos d'Agrippa ; ils ont, de plus, imaginé de transformer aussi en Messies Cyrus, Zorobabel et Néhémie. Ces docteurs d'Israël ont versé, à ce sujet, dans des contre-sens et dans des subtilités, inconnues à leurs pères, parce qu'ils ont, inconsciemment, donné à leur *athnach*, accent plus particulièrement musical, une importance et une valeur qu'il n'a pas (voy. pp. 944 et ss.). Sans doute, ils n'ont pas osé motiver leur opinion par cet accent — ils ne l'ont pas motivée du tout — mais l'habitude de la psalmodie les a portés à suspendre le sens du texte, et ils en sont venus ainsi à supposer que les sept premières semaines aboutissaient au *Mašiah Nagîd*, tandis que le texte nous dit : « Jusqu'au Messie-Chef, il y aura sept semaines et soixante-deux semaines » (voy. pp. 941 et ss.). Mais ils ont tenu à adopter une coupure que rien ne justifie, afin de contrarier « les hérétiques », c'est-à-dire les chrétiens (למען מינים), comme dit Raschi. Ils en arrivent ainsi à tronquer la prophétie et à s'embrouiller dans un contre-sens, condamé par le texte et par les convenances historiques. L'obstination qu'ils mettent à faire des sept premières semaines une section à part, ne formant pas un sens total avec les soixante-deux autres, et aboutissant au Messie-Chef, ne fait qu'augmenter la confusion sans nom dans laquelle ils pataugent (1). Il faut reconnaître aussi que les commentateurs juifs qui ont fait partir les soixante-dix semaines d'une prophétie de Jérémie ou de la destruction du temple, ont provoqué la tentation à laquelle d'autres rabbins ont succombé, de faire coïncider la fin des sept premières semaines avec l'avènement de Cyrus : une erreur — comme de coutume — en a amené d'autres.

Ces rabbins ont donc été portés ainsi à admettre deux oints : ils ont conféré le titre de *Mašîaḥ-Nagîd* à Cyrus (Saadya, Raschi, Abravanel, Jacchiades, Lipman, etc.), à Néhémie (Aben-Ezra), au grand prêtre Josué ou Jésus (Levi ben Gerson). Le rabbin

(1) Raymond Martini disait, plaisamment, à ce sujet : « Sistuntque hic ad modum asini reprobi pontum fugientis, noluntque ulterius legere, causamque à nobis redditam subsannando recutiunt ; sed paulo post ostendemus eos in hoc esse falsiloquos..... (*Pugio fidei*, édit., Carpzov, p. 233).



Azarias (*Meor Enaïm*, ch. 41) prétend que c'est Néhémie, parce qu'il dit (ch. V, 14) : « Artaxerxès m'a commandé d'être chef (פֶּחָה) dans le pays de Juda. » Puis, se reprenant, il pense que ce pourrait être Artaxerxès lui même à partir de la vingtième année de son règne. Abravanel dit que, par « le Messie-Chef, il faut entendre Cyrus, ou le grand prêtre (Josué) ou Zorobabel. » Il est impossible de ne pas voir que ces hypothèses ne cadrent ni avec les dates de la prophétie, ni avec son contenu. L'opinion qui rapporte à l'époque de Cyrus l'apparition du *Mašiaḥ-Nagid* n'a pas le sens commun ; car on ne peut faire remonter au-delà de ce prince « l'autorisation de rebâtir Jérusalem. Or, c'est de cette parole future que Gabriel ordonne de compter les soixante-dix semaines qui doivent aboutir au Messie (voy. p. 924-934). Dès lors, Cyrus ne peut pas être ce Messie. D'ailleurs, si ce prince a pu être un oint, c'est-à-dire un instrument du Très-Haut, il n'est pas l'Oint par excellence, le Messie attendu des Juifs (voy. pp. 935-939). On sait également qu'aucun des caractères indiqués au verset 24 (détruire et expier le péché ; amener Justice éternelle, sceller Vision et Prophète et oindre Saint des Saints) ne conviennent à Cyrus. Aussi, ne sommes-nous pas étonnés de voir qu'Aben-Ezra repoussa cette opinion comme « incongrue ». Ces mêmes raisons réfutent aussi les rabbins qui s'efforcent d'entendre de Zorobabel ce qui est dit du *Mašiaḥ-Nagid*. Il vivait avant l'époque indiquée par Daniel pour la venue du Messie, et de son temps l'autorisation de rebâtir Jérusalem n'avait pas été donnée. Aben-Ezra ne réussit pas, du reste, lui même, non plus à montrer que Néhémie ait été le Messie. Ce gouverneur eut de grandes qualités, mais on ne saurait lui appliquer tout ce qui convient au Messie. Il n'est pas venu au monde dans le temps prescrit par le prophète : il aurait dû paraître quatre cent quatre-vingt-dix après l'édit donné à Esdras, son contemporain et son coopérateur dans l'œuvre de la reconstruction de Jérusalem et du relèvement de la nation juive. Zorobabel et Néhémie sont, sous quelques rapports, des figures du Messie : ils ne sont pas le Messie.

Le Temple détruit à la fin des soixante-dix semaines ne peut être identifié avec le Messie. — Quelques rabbins ont, en effet, prétendu que la prophétie devait s'entendre du Temple. Le *Séder-Olam rabba* enseignait, comme nous l'avons vu, que les soixante-dix semaines allaient de la destruction du premier temple à la destruction du second. Cela a suffi pour que quelques docteurs juifs aient dit que l'Oracle de Daniel s'applique au

Temple. Ainsi Saadya Gaon, qui suit volontiers le *Séder-Olam rabba*, prétend que « Justice éternelle » est le Temple; et il croit le prouver en s'appuyant sur le passage (III Rois, ch. VIII, 13) où Salomon dit à Dieu : « J'ai bâti une maison, ta demeure, lieu pour ton siège à jamais. » Mais, d'un côté, il est démontré par les dates du quatrième livre des Rois, comparées avec le Canon de Ptolémée, que l'embrasement de ce temple eut lieu l'an 588 de notre ère; et, d'un autre côté, on sait très bien que le second temple n'a pas été à jamais la demeure de l'Eternel. Il est évident d'ailleurs que ces temples n'étaient pas eux-mêmes la « Justice éternelle. » Nous avons vu aussi que le temple, qui devait s'élever quelques années après la fin de l'exil et qui ne fut pas « oint, » ne peut être « le Saint des Saints » ou le Messie, qui devait être oint à la fin de la soixante-neuvième semaine de notre prophétie (voy. pp. 915-924). On n'ignore pas non plus que le temple n'a pas expié les péchés, confirmé une alliance, fait cesser les sacrifices et accompli tous les événements prédits. Nachmanide l'avait si bien compris, qu'il s'est exprimé, à ce sujet, en ces termes : « Le Saint des Saints est le Messie sanctifié parmi les enfants de David. » Abravanel, comprenant aussi que le Messie ne pouvait être ni le premier temple ni le second, a prétendu que le Saint des Saints du verset 24 doit être un troisième temple qui sera oint avec l'huile sainte. Il reconnaît, d'ailleurs, que le second temple n'avait pas été oint, parce qu'il devait durer peu de temps. Mais ce commentateur aurait pu aisément comprendre que, dans ce cas, le nouveau temple aurait dû être consacré au bout des soixante-dix semaines et, dès lors, avant la destruction du second. Abravanel ajoute, du reste, que ce passage se rapporte aussi à la personne du Messie, qui est nommé un Saint des Saints, parce que les autres Israélites sont saints.

Il n'est pas vrai que la prophétie des soixante-dix semaines ait pour terme final Agrippa II, arrière petit-fils d'Hérode, tétrarque de la Trachonite. — D'autres Juifs ont bien vu que leurs coreligionnaires s'étaient écartés du droit chemin, et qu'ils avaient adopté un système qu'il était trop facile de renverser. Ainsi Aben-Ezra a rejeté, en termes formels, l'application de la prophétie des soixante-dix semaines au temple. Mais lorsqu'on a pris le parti de tourner le dos à la vérité, et qu'on est dominé par des haines de secte, en changeant de système, on ne fait que changer d'erreur. C'est ce qui est arrivé dans la question présente. Pour se dégager d'un texte qui les presse, de

nombreux Juifs (Saadya, Jarchi, Aben-Ezra), ont pris pou le second Oint, c'est-à-dire pour l'Oint qui devait être tué après les (7 +) 62 semaines, Agrippa II, descendant d'Hérode, qu'ils supposent avoir été mis à mort par les Romains, peu avant la destruction de Jérusalem. C'est cet Agrippa, arrière petit-fils de l'Iduméen Hérode, qu'ils nous donnent pour le Christ prophétisé par Daniel. Ces docteurs nous disent donc qu'Agrippa était *Christ* par son titre de roi et qu'il fut « retranché. » Mais ce sont là des assertions inexactes. Et d'abord, il est faux qu'il fût roi : la royauté juive avait été abolie à cette époque, et cet Agrippa ne régna ni à Jérusalem ni en Judée. Sous le titre de tétrarque, il gouverna, avec l'assentiment et sous l'autorité des empereurs romains, la Trachonite, la Gaulonitide et la Batanée. Il venait quelquefois à Jérusalem, et il avait obtenu l'autorisation de nommer les grands prêtres. Mais il s'attira la haine des Juifs par la manière arbitraire dont il usa pour les instituer et pour les déposer. Les rabbins ont prétendu, d'un autre côté, que cet Agrippa avait été mis à mort par les Romains après le dernier siège de Jérusalem. Mais c'est là encore une fable démentie par l'histoire. Cet Agrippa n'a pas été persécuté par les Romains. Il fut, au contraire, leur ami et leur protégé. Les empereurs le comblèrent de leurs bienfaits ; en récompense des services qu'il avait rendus à Titus, il put reculer les frontières de ses Etats ; et il mourut, possesseur tranquille des provinces qui lui avaient été confiées après la prise de Jérusalem. Les Juifs n'ont qu'à consulter à ce sujet Josèphe (*Bell jud.*, lib. VII), et Tacite (*Hist.*, lib. V). Ce tétrarque, qui avait aidé les Romains à combattre les Juifs, et qui jouit toujours de la faveur de Vespasien et de Titus, ne peut donc être regardé comme le Messie, comme le Christ qui devait être retranché au bout des soixante-dix semaines, et avant la dernière ruine de Jérusalem. Comment, en effet, les Juifs qui reconnaissent qu'un rejeton de la souche royale de David était appelé à jouer un rôle essentiel dans l'œuvre de la délivrance, pourraient-ils prendre pour le Messie ce petit-fils d'un Iduméen qui travailla à les asservir et à les détruire ? On sait, d'ailleurs, que ce prince vécut dans un commerce incestueux avec sa sœur Bérénice qui devint l'amante de Titus, lequel cependant, craignant d'irriter les Romains, n'osa pas l'épouser. Il serait par trop ridicule de prétendre que cet Agrippa a été « oint ou sacré Saint des saints ». On sait très bien, d'ailleurs, qu'il n'exerça jamais les fonctions sacerdotales indiquées par « l'expiation des péchés. »

Ce n'est pas non plus à lui que se rapporte « la confirmation d'une alliance. » Il est donc facile de voir que les circonstances de la prophétie ne conviennent pas à Agrippa II.

Fausseté de l'opinion d'après laquelle le Messie ou Christ dont parle Daniel serait la royauté temporelle de la nation juive ou le sacerdoce lévitique. — Pour prouver que le Christ exterminé, dont il est parlé au verset 26, est l'onction, soit royale, soit sacerdotale, on a invoqué la traduction alexandrine du passage de Daniel où, au lieu de ces paroles : « le Christ sera mis à mort », on trouve : « l'onction cessera. » Mais nous savons que cette version est trop fautive en cet endroit pour faire autorité (cfr., p. 969), vu surtout que nous avons contre elle le texte hébreu, Aquila et Symmaque qui portent : « Messie sera retranché » (p. 969). Adoptant néanmoins la traduction qui fait partie de la Bible des LXX et celle de Théodotion qui peuvent, d'ailleurs, être interprétées comme offrant l'abstrait pour le concret (l'onction pour l'oint), quelques rabbins du moyen-âge ont pensé que « le Christ exterminé » est la royauté juive ou l'extinction du sacerdoce lévitique. Mais cette interprétation qui dénature la prophétie n'est pas plus acceptable que les autres. En effet, ces organes de la vie nationale et religieuse des Juifs ne peuvent pas avoir été désignés par le mot « onction. » Les Juifs savent très bien, en effet, qu'il n'y a point eu « d'huile d'onction » dans la période du second temple. D'où il suit que les sacrificateurs qui l'ont desservi et les chefs des Juifs postérieurs à la captivité, n'ayant pas reçu l'onction, n'ont pu être désignés par le nom d'Oints ou de Christs. De fait, ni Zorobabel, ni le pontife Josué, ni Esdras, ni Néhémie, ni aucun des princes ou rois asmonéens, n'ont été désignés par les noms d'Oints ou de Messie. Sans doute, ce nom a été donné à Cyrus, quoiqu'il n'eût pas reçu l'onction matérielle et sacrée ; mais la prophétie qui le désigne ainsi date d'une époque où le mot « oint » était synonyme de « roi » ou de « prêtre. » Il n'en pouvait pas être ainsi du temps de Daniel où l'huile de l'onction avait disparu. Remarquons ensuite que, d'après les Juifs, dont nous rapportons le sentiment, il faut compter soixante-deux, ou même, si l'on veut, soixante-dix semaines d'années, à partir du pontificat de Josué, le premier pontife depuis le retour de Babylone, c'est-à-dire depuis l'an 537 jusqu'à Ananus, le « dernier Christ » d'Orobio, qui fut massacré l'an 70 de notre ère, peu de temps avant la ruine du second temple. Or, il y a, entre ces deux termes, une période de 607 ans, tandis que ce critique n'en

compte, comme il n'en devrait trouver, que 490. En résumé, la tribu de Juda qui forma le Sénat des Juifs, depuis le retour de l'exil et dont le suffrage avait accepté les Asmonéens comme princes et pontifes, cessa de régler ce qui regardait les affaires civiles et politiques au temps d'Hérode le Grand. La maison d'Aaron exerça le sacerdoce jusque vers le temps de la destruction de Jérusalem. Cet ordre de choses ne fut pas supprimé au bout des 490 ans. Même en reportant, comme il convient, le point de départ à l'autorisation donnée à Esdras en 458, il aurait duré 528 ans. Cette suppression de l'autorité religieuse et du sacerdoce des Juifs n'est donc pas visée par la prophétie des soixante-dix semaines. D'ailleurs, ces institutions ne sont pas le Messie. Le Saint des Saints dont l'onction devait avoir lieu peu de temps avant que le sacerdoce lévitique disparût et que le sanctuaire de Jérusalem s'écroulât définitivement, ne peut être que l'Oint, le Messie retranché l'an 33 de notre ère.

Les deux « fils de l'huile » mentionnés par le prophète Zacharie. — Nous avons dit que chez les Juifs revenus de l'exil, les prêtres et les gouverneurs ou rois n'ont pas été oints. On pourrait nous objecter que Zacharie a eu une vision de « deux oliviers » (ch. IV, 3) et qu'il lui fut révélé (vs. 14) que ces « deux oliviers étaient les deux fils de l'huile qui se tiennent debout (pour servir : *haḥomdîm*, servants, assistants) devant le Seigneur de toute la terre. » On a cru pouvoir traduire cette expression par « les deux oints de l'huile », et on a supposé que cette épithète était donnée à Zorobabel et à Josué, le premier chef et le premier pontife qui vinrent de Babylone à Jérusalem, dès la première année du règne de Cyrus. Ces deux hommes posèrent les fondements du temple, et ils en firent ensuite la dédicace sous le règne de Darius d'Hystaspe. Mais, en réalité, Zorobabel ne fut pas plus oint roi que Josué ne fut oint prêtre. Cette exégèse a mal interprété l'expression *bnēy hayyiẓehar* (fils de l'huile), qui a ici le sens de « serviteurs (*bēn*, fils, serviteur) de l'huile » et qui désignent, non pas des oints, mais des administrateurs, des instruments, des organes qui transmettent l'huile. Les deux organes de l'huile ou du Saint-Esprit qui est symbolisé par l'huile, sont la succession des représentants de la Loi (les Scribes qui, avec les Pharisiens, encore même du temps de Jésus, étaient assis dans la chaire de Moïse) et des Juifs fidèles qui, continuateurs du prophétisme, envisagé comme promoteur et défenseur du monothéisme et du messianisme, maintinrent la nation juive séparée des nations idolâtres, et lui firent conserver sa descendance, son culte, ses lois et son pays, jusqu'à ce qu'elle donnât naissance au Messie.

Dans la vision de Zacharie, il y avait un bassin ou réservoir plein d'huile, duquel partaient sept fois sept tubes, qui conduisaient l'huile aux sept lampes. Cet huile provenait de deux oliviers par deux branches, qui plongeaient dans le bassin, et elle en découlait d'elle-même, sans pression, sans secours humain (vss. 2, 3, 12). Le chandelier de l'ancien temple n'avait point un réservoir pareil à celui de la vision; et il faut voir ici un symbole indiquant que l'Eglise lévitique du retour aurait une assistance spéciale de l'Esprit de Dieu, représenté par l'huile de l'onction, et que cet Esprit continuerait à agir efficacement dans la nouvelle Eglise israélite. L'huile coulait donc des deux oliviers dans le bassin et de celui-ci dans chaque lampe par sept tubes pour indiquer la diversité des opérations du Saint-Esprit dans chaque portion de l'Eglise juive et dans chaque individu. Le sens du symbole des deux oliviers est, du reste, très bien indiqué dans la troisième livraison de l'*Explication des douze derniers livres prophétiques-de l'Anc.-Test.*, publié, en 1845, par la Société neuchâteloise pour la traduction d'ouvrages chrétiens allemands. Nous en extrayons le passage suivant (p. 40) : « Qui sont les deux oliviers? demanderons-nous, avec Zacharie. L'Ange nous répond : *ce sont les deux fils-de-l'huile de l'Eternel.* Cette expression singulière (d'après le passage analogue, Es., V, 1), signifie non point les hommes qui reçoivent l'huile et qui en sont oints, mais au contraire ceux qui la produisent. Et tel est aussi le rôle des oliviers dans la vision. — L'Ange ajoute : *Qui se tiennent devant le Seigneur de toute la terre,* c'est-à-dire qui le servent et qui remplissent en sa présence, avec fidélité et prière, la mission qui leur a été confiée d'alimenter le chandelier. — 14.

» Mais, qui sont ces deux fils de l'huile? On entend ordinairement par eux Jehosçuah et Zorobabel, c'est-à-dire la sacrificature et la royauté ou magistrature. Mais cette interprétation ne cadre pas avec celle de saint Jean (Apoc., XI), qui compare les deux oliviers de l'Alliance nouvelle à Moïse et à Elie. Or, Moïse est le représentant de la loi; Elie l'est de la prophétie (Mal. IV, 4, 5; Matth. XVII, 3). L'olivier de la loi et celui de la prophétie épanchent donc leurs huiles diverses dans le même bassin, où elles se mêlent et se confondent avant de circuler dans le corps de l'église lévitique (VII, 12).

» Cependant la loi et les prophètes sont des abstractions, et la vision exige qu'elles soient représentées par des êtres réels. En effet, la loi l'était au temps du retour par Zorobabel et Jehosçuah, par les magistrats et les sacrificateurs qui, les yeux

attachés sur Moïse, réglaient le présent selon le modèle du passé ; et la prophétie, par Aggée et Zacharie qui regardaient vers l'avenir et éveillaient dans les cœurs le besoin et l'espoir du Messie. Depuis Malachie, la prophétie aura été représentée par ces simples fidèles qui, semblables à Anne la prophétesse et à Siméon, entretenaient, parmi les Israélites, la foi dans la promesse. Les deux oliviers ont donc subsisté jusqu'à Jésus-Christ, qui, en accomplissant et la loi et la prophétie, les a remplacés l'un et l'autre : dans la vision de saint Jean, il apparaît au milieu de sept chandeliers auxquels il tient lieu du réservoir d'huile et des oliviers. Toutefois, les deux classes bien distinctes des fidèles sur lesquelles reposaient (*sic*) l'Ancienne économie, se répètent dans la nouvelle sous la simple forme de tendances diverses. L'Église chrétienne a ses vierges sages qui attendent l'époux, et ses serviteurs qui accomplissent la loi nouvelle en faisant valoir leurs talents (Matth., XXV), et aux temps les plus ténébreux de son histoire, elle a toujours compté ses Elie et ses Moïse (Apoc., XI).

C'est ainsi que, à propos de Zorobabel et de Josué, la prophétie passe, selon la coutume de l'Esprit prophétique, à des objets qui occupent une plus grande place dans les desseins de Dieu. La construction du temple n'était que le symbole de la continuation de l'Eglise mosaïque jusqu'aux temps du Messie.

Erreur de quelques rabbins sur la nature des semaines prophétiques. — Décidés à tenter tous les moyens pour enlever au christianisme une preuve si évidente de la vérité de son enseignement, quelques rabbins ont eu recours à des semaines de dix années, à des années jubilaires et séculaires. Nous avons déjà fait justice de cette opinion (p. 893). Les 70 semaines, dont chacune serait de sept dizaines, comprendraient 4,900 ans. Avec des années jubilaires de sept cinquantaines d'années, on arriverait à une période de 24,500 ans. De là, ces Juifs ont cru pouvoir conclure que le Messie n'est pas encore arrivé. Ils auraient pu imaginer aussi des semaines de mille ou de dix mille ans, et il n'y aurait pas moyen d'en finir. On voit aisément, du reste, que ces rabbins n'offrent aucune preuve qui leur permette de supposer des semaines d'années décennaires, jubilaires ou séculaires. Ils ne sauraient produire aucun exemple qui leur permette une pareille interprétation des semaines de Daniel. Cette manière de compter n'a été en usage chez aucun peuple. Mais ces bizarres interprètes de la prophétie sont, d'ailleurs, pris dans leurs filets. En prenant les semaines dont elle parle pour de

très longues périodes, ils se buttent et se brisent contre les évènements qu'elle a annoncés, contre des évènements qu'ils ne peuvent nier. Cette révélation dit, en effet, que, à la fin des soixante-dix semaines, le temple et la ville seront détruits, et que les sacrifices seront abolis. Or, ce fait a déjà eu lieu : le second temple et Jérusalem ont été détruits, etc. Donc, le Christ doit être venu, puisqu'il doit précéder et amener, à cause de sa mort, la destruction du second temple et de la ville ; donc, les rabbins qui ont recours à des semaines de dix, de cinquante ans, qui donneraient une durée exorbitante, ne parlent pas sérieusement. Les rabbins, les plus entendus dans ces matières, ont parfaitement soutenu qu'il s'agit de semaines de sept ans ou d'années sabbatiques, faisant en tout quatre cent quatre-vingt-dix ans.

Exégèse fantaisiste et stérile de quelques-uns des plus habiles docteurs du judaïsme — Jarchi, Aben-Ezra, etc., — au sujet des versets 24-27 du ch. IX. — Au risque de nous répéter, nous croyons devoir donner ici le tableau des interprétations que ces commentateurs, si estimés par les Juifs, ont donné de ce passage. Il nous paraît utile et honnête de présenter nos adversaires avec tout ce qui peut les faire valoir, avec toutes les conjectures et tous les faux-fuyants qui leur ont paru avantageux pour leur cause. Le lecteur a déjà pu voir que le *Séder-Olam rabba* a entraîné les rabbins du moyen-âge sur une fausse piste, en faisant commencer les soixante-dix semaines à la destruction de Jérusalem. Nous avons constaté aussi les inexactitudes auxquelles, en suivant la voie qui lui avait été si malencontreusement indiquée, a abouti Saadya Gaôn, né vers la fin du IXe siècle, et regardé comme « le père de l'exégèse et de la théologie » des juifs qui sont venus après lui (p. 1174).

Dans l'interprétation de notre prophétie, il fut bientôt suivi par Jarchi ou Raschi, né vers l'an 1040. D'après ce rabbin, l'Ange dit, au verset 24, que la ville et le temple existeront soixante-dix semaines et que, alors, viendra le temps dans lequel Jérusalem, à travers une captivité, expiera ses péchés et méritera l'avènement des biens messianiques (Justice éternelle, onction du Saint des Saints, arche d'alliance, autel et vases sacrés). Mais il ne dit ni ce qu'il entend par « Justice éternelle », ni comment se fera cette expiation des péchés. Il ne traduit pas le verset 25 : il se contente de le paraphraser et de le transformer ainsi qu'il suit : « La parole qui est sortie pour répondre à ta prière, remarque-là : elle se rapporte à la reconstruction de

Jérusalem ». Il traduit *min* par « relativement, touchant » et il ne le relie pas à *ḥad* (jusqu'à), de sorte qu'il lui serait impossible d'expliquer grammaticalement et de motiver cette paraphrase : le texte porte à la lettre : « D'une sortie d'une parole pour rebâtir... jusqu'à Christ-Chef... » Pour Jarchi « la parole » est celle de Gabriel. Dès lors, l'Ange aurait dit : « Relativement à ma parole (qui est) sortie (pour répondre à ta prière), remarque-là ». On ne trouvera jamais cela dans le texte. Puis, sans dire ni pourquoi ni comment, ce rabbin commence les sept premières semaines à la destruction de Jérusalem, et il ne veut pas se rappeler que, d'après lui, l'Ange vient de lui dire que « sa parole se rapporte à la reconstruction de Jérusalem ». Il compte ensuite sept semaines jusqu'au Christ-Chef, c'est-à-dire jusqu'à Cyrus qui tira le peuple de la captivité et lui permit de rebâtir le temple. Après avoir reconnu que depuis la destruction de Jérusalem jusqu'à la première année de Cyrus, il y a cinquante-deux ans qui font plus de sept semaines d'années, il croit se mettre d'accord avec le texte en le refaisant à sa guise, et en disant que l'Ange fait un compte rond et que les trois années de plus appartiennent aux semaines suivantes. La suite du texte signifie seulement que « dans les soixante-deux semaines les juifs reviendront de la captivité et qu'ils rebâtiront Jérusalem avec beaucoup de difficultés. » Pour soutenir l'exactitude de cette exégèse, il faudrait des preuves tirées du texte et il n'y en a pas l'ombre. En ce qui concerne le verset 26, Jarchi n'a rien trouvé de mieux que de prendre Agrippa pour le Messie et Titus pour le Nagîd. Il a très bien vu, du reste, que les dernières paroles de ce verset se rapportent à la destruction de Jérusalem. Au verset 27, il imagine une alliance entre les Juifs et les Romains — alliance qui n'a jamais eu lieu (voy. p. 1003) —; il prétend ensuite que le sacrifice perpétuel fut supprimé six ans avant la destruction du temple, et que, à la fin (pour ce rabbin, חצי a le sens de מקץ ; voy. p. 1007), une idole sera placée dans le temple. Il paraît, comme le pense Nicolas de Lyre, qu'il s'agit de la statue qu'Hadrien fit élever sur l'emplacement même du sanctuaire. Cependant, le commentateur juif a très bien vu que la prophétie a trait à la destruction du temple sous Titus et il admet que la désolation de Jérusalem produite par ce « Chef » durera jusqu'à la fin de la guerre de Gog et de Magog, époque où les ennemis des Juifs seront exterminés par le Messie. Alors le temple sera rebâti et Jérusalem reprendra tout son éclat. Nous avons déjà vu que, de Cyrus à la mort d'Agrippa II, il y a

plus de soixante-deux semaines et que de la première destruction de Jérusalem à la seconde, il y en a plus de soixante-dix. Il n'est pas nécessaire de répétér, ici, que Daniel ne parle que d'un seul et même Messie, tandis que le rabbin en suppose deux. Le texte ne laisse voir aucun indice de cette distinction et on ne pourrait la motiver que sur une hypothèse chimérique (voy. p. 944 et ss.). Tout ce que Jarchi dit d'Agrippa est faux : ce descendant d'Hérode fut l'allié des Romains pendant la guerre juive, et c'est sans fondement qu'on veut en faire un « Christ exterminé » à cette époque. Ce que le célèbre rabbin dit de la guerre de Gog et de Mogog n'est aucunement indiqué dans la prophétie du ch. IX : elle nous laisse devant le tableau des décombres de Jérusalem et du temple. Il importe de remarquer que Jarchi reconnaît que « Justice éternelle » et « l'onction des Saints des Saints » sont des dons messianiques, et que « le renversement de la ville par le Chef-le-Venant » a été accompli dans la guerre juive par Titus.

Aben-Ezra (Abraham Ben-Ezra ou Ibn-Ezra), né vers l'an 1092, a adopté en partie et rectifié sur divers points les opinions du Talmud et du *Séder Olam* que Saadya et Jarchi avaient suivies. Ainsi, à l'égard du verset 25, il renverse la combinaison de ces commentateurs en combattant leur point de départ ; et il remarque très bien l'absurdité qu'il y aurait à comprendre, dans un même compte, les soixante-dix ans de l'exil et les soixante-dix semaines prophétiques. Après avoir dit qu'il n'admet pas ce mélange de sept semaines passées en exil et de soixante-deux semaines venues après l'exil, il tient que « les soixante-dix ans de l'exil ne sont pas contenus dans les soixante-dix semaines ; qu'il ne s'agit pas de revenir sur une prophétie déjà faite, mais qu'il s'agit d'événements futurs et de l'avenir, comme l'indique le contexte. Il prend pour point de départ de la parole (*min moza' dabar*, *ab exitu sermonis*) des soixante-dix semaines, la première année de Darius-le-Mède, parce qu'il est dit au verset 23 : Au commencement de tes prières une parole est sortie..., » et que, d'après le verset 1, cette prière eut lieu dans la première année du règne de ce roi. Cependant l'Ange ne dit pas que le *terminus a quo* des soixante-dix semaines coïncide avec cette première année. Encore moins le docte éxégète est-il autorisé à donner pour *terminus ad quem* des sept premières semaines la vingtième annnée d'Artaxerxès Ier, et à faire de Néhémie le Messie du verset 25. D'un autre côté, il est peu au courant de la chronologie et de l'histoire des rois de Perse. Ainsi, il ne

compte après Cyrus que deux rois jusqu'à Artaxerxès Longue-main, savoir : Assuerus (Cambyse) et Darius d'Hystaspe ; il omet le faux Smerdis et Xerxès. Il compte ensuite dix-neuf ans pour les règnes de Cyrus et d'Assuérus et douze ans pour le règne de Darius d'Hystaspe, et avec les vingt ans d'Artaxerxès, il obtient une somme de cinquante et un ans, qui outrepasse les quarante-neuf ans de Daniel. Mais, d'après la chronologie vraie des règnes des rois de Perse, de la conquête de Babylone par Cyrus à la vingtième année d'Artaxerxès, il s'écoula quatre-vingt treize ans.

Ce commentateur veut ensuite que les soixante-deux semaines se rapportent à la durée du second temple et aboutissent à la destruction de Jérusalem. D'après le texte, il aurait dû les mettre à la suite des sept premières et, dès lors, les faire partir de la vingtième année d'Artaxerxès, année où il fait paraître le Prince-oint (le texte porte : l'Oint-chef), en la personne de Néhémie. Il les fait terminer, comme nous venons de le faire remarquer, à la dernière destruction de Jérusalem, et il trouve que, à cette époque, la dignité royale désignée une seconde fois par le nom de Messie ou Oint, aurait cessé en la personne d'Agrippa II, dernier roi des Juifs. La désolation de Jérusalem, commencée à cette époque, durera jusqu'à ce que le Messie vienne « établir la justice éternelle, » par l'observation rigoureuse de la loi de Moïse, et « oindre le Saint des Saints, » c'est-à-dire le Temple qu'il reconstruira.

Nous avons déjà réfuté la supposition des deux Messies. Les autres inexactitudes ne sauraient nous arrêter : 1° De la première année de Cyrus à la vingtième d'Artaxerxès Ier, il y a quatre-vingt-treize ans. Mais Aben-Esra remonte ensuite jusqu'à la première année de Darius le Mède, qu'il confond, à tort, avec un Cyaxare II imaginaire, et qui, en réalité, commença à régner en 558. Dès lors, il faudrait compter, de cette date à la vingtième année d'Artaxerxès, 114 ans, qui comprennent, non pas seulement sept semaines, mais seize semaines et deux ans : il y a ainsi une erreur de soixante-cinq ans ; 2° On ne peut douter d'ailleurs que depuis la dédicace du Temple, en 516, jusqu'à la dernière destruction de Jérusalem, il y ait bien plus de soixante-deux semaines : l'histoire atteste qu'il s'est écoulé 586 ans ou quatre-vingt trois semaines d'années et cinq ans, entre ces deux époques. De sorte qu'il y a une erreur de cent cinquante-deux ans dans ce dernier calcul d'Aben-Ezra. La somme totale de ses deux supputations outrepasse de 217 les

soixante-dix semaines d'années marquées dans la prophétie.

Les versets 26 et 27 sont interprétés par ce commentateur, de telle façon que le Messie du verset 26 est Agrippa II, et que le *Nagid* est Vespasien et Titus. Le mot קצך est rapporté au temple (voy. p. 988 et ss.). Pendant une demi-semaine le sacrifice perpétuel fut interrompu. Le meurtre d'Agrippa est l'accomplissement de *ikkarēṭ Mâšiaḥ* (Oint sera exterminé); et une alliance fut contractée avec Titus. Ces assertions ne reposent que sur l'imagination de Joseph ben Gorion qui ne jouit, avec raison, d'aucune autorité. L'histoire contredit ces rêveries : la trêve mentionnée par ce romancier n'a jamais existé et Agrippa ne fut pas tué par les Romains. Il reçut d'eux, au contraire, un accroissement de territoire. En admettant que cette prophétie fut, en partie, accomplie lorsque Vespasien et Titus renversèrent la ville, le commentateur juif doit forcément reconnaître qu'elle se rattache à l'époque où les chrétiens placent l'arrivée du Messie. Il est, d'ailleurs, facile de voir qu'Aben-Ezra contredit manifestement cet oracle, en disant que le Messie qui doit amener la justice éternelle ne paraîtra qu'à la fin d'une désolution qui a déjà duré plus de dix-huit siècles, depuis la fin des soixante-dix semaines, et dont personne ne pourrait fixer le terme. On ne peut pas lire posément la prophétie de Daniel sans se voir obligé de constater que « l'avènement de justice éternelle » est fixé au terme final des soixante-dix semaines.

Abravanel, né en 1437, a suivi la chronologie du *Séder-Olam* et l'éxégèse de Jarchi. Il compte les sept premières semaines de la destruction de Jérusalem jusqu'à Cyrus, et son *terminus a quo* est, comme pour Saadya, une prophétie de Jérémie. L'abomination du verset 27 est la statue élevée par Hadrien et les peuples impurs (chrétiens et mahométants), qui se sont établis à Jérusalem. Abravanel dit enfin que « Justice éternelle » arrivera lorsque toutes les nations seront converties à la vraie foi ; et que « l'onction du Saint des Saints » aura lieu lorsque le troisième temple sera consacré, et il applique cette expression au Messie.

Jachiades ou Joseph *Ibn Jaḥia*, né en 1494, qui a écrit des commentaires sur les Hagiographes et, en particulier, sur le livre de Daniel, met aussi les sept premières semaines avant Cyrus, et il attribue à ce prince le décret pour rebâtir la ville. Il prétend que le temps de la Captivité n'est indiqué qu'approximativement, et que Daniel ne s'exprime pas d'une façon précise ; mais il se garde bien de nous apprendre comment Jérémie et l'ange Gabriel auraient pu s'y prendre pour dire plus clairement

que la captivité durerait soixante-dix ans et que de l'autorisation donnée pour rebâtir la ville jusqu'à sa reconstruction, il s'écoulerait sept semaines d'années ou quarante-neuf ans. De Cyrus à la destruction du temple, ce même exégète ne compte que soixante-deux semaines d'années ou 434 ans : il y a 607 ans. On voit aisément, par ces plus remarquables spécimens de la critique juive au moyen âge, que la chronologie des rabbins laisse à désirer, et que leur exégèse est loin d'être justifiée par le texte : il suffit de le mettre en présence de pareils commentaires pour les réfuter.

Vain recours à deux Messies : le Messie ben Joseph ou ben Ephraïm et le Messie ben David. — Les Juifs n'ont pu nier que le Messie ne soit représenté dans les saintes Lettres comme réunissant en sa personne la puissance et la faiblese, la gloire et les humiliations. Ce double caractère du Messie a été mis en relief par le mot de saint Pierre : « Les Prophètes ont prédit les souffrances du Messie et la gloire qui doit les suivre » (I Pierre, I, 11). Il n'y a pas un Juif versé dans les Ecritures qui puisse raisonnablement contester cette doctrine. Il suffit, en effet, d'ouvrir le livre d'Isaïe et d'y lire le passage suivant (ch. LII, 13 et ss.; et tout le ch. LIII), dans lequel le Seigneur s'exprime en ces termes : « Voici que mon Serviteur prospèrera; il sera exalté, il sera élevé au comble de la gloire. De même que plusieurs sont étonnés de l'état dans lequel tu es réduite (Jérusalem, la fille de Sion, pendant la Captivité); ainsi paraîtra-t-il sans gloire devant les hommes et dans une forme méprisable aux yeux des enfants d'Adam ; ce sera lui qui par son aspersion purifiera des peuples nombreux. Les rois garderont le silence devant lui, lorsque ceux auxquels il n'avait pas été annoncé, verront, et que leurs yeux seront témoins de ce que leurs oreilles n'avaient point entendu. » Qui croira à notre parole ? A qui le bras du Seigneur aura-t-il été révélé ? Il s'élèvera devant le Seigneur comme un arbrisseau, comme un rejeton (sorti) d'un sol aride : il n'y a en lui ni beauté ni éclat ; nous l'avons vu et son extérieur n'avait rien qui attirât l'œil : et nous ne l'avons pas recherché. Nous n'apercevions en lui qu'un (objet) méprisé et abandonné des hommes, un homme de douleurs et ayant l'expérience des souffrances ; son visage, comme un objet dont on se détourne est méprisé ; et nous n'en avons tenu aucun compte. Il a vraiment porté nos maux, il s'est chargé de souffrir pour nous, et nous l'avons regardé comme un homme que Dieu frappe, et qu'il

afflige. Cependant c'est pour nos iniquités qu'il est percé de plaies ; il est brisé pour nos crimes. Le châtiment qui doit nous procurer la paix est tombé sur lui, et nous avons été guéris par ses meurtrissures. Comme des brebis, chacun de nous s'est égaré en suivant la voie qui était à son gré; et l'Eternel l'a chargé de l'iniquité de nous tous. Il a été offert, parce qu'il l'a voulu ; et il n'a pas ouvert la bouche; il sera conduit à la mort comme une brebis qu'on va égorger; il gardera le silence, sans ouvrir la bouche, comme un agneau est muet devant celui qui le tond. Il a été enlevé par un jugement injuste. Qui racontera sa génération? quoiqu'il soit retranché de la terre des vivants, et que je l'ai frappé à cause des crimes de mon peuple. Il livrera les impies pour sa sépulture et les grands pour sa mort, parce qu'il n'a point commis d'iniquité et que le mensonge n'a pas été dans sa bouche. Il a plu à Dieu de le briser de douleur, afin qu'ayant donné sa vie pour le péché, il se voie une longue postérité et que les desseins de Dieu s'exécutent par son ministère. Il verra le fruit de ce que son âme a souffert, et il en sera pleinement satisfait. Ce Juste, mon serviteur, justifiera par sa doctrine une grande multitude, dont il portera les iniquités. C'est pourquoi je lui donnerai cette multitude pour héritage : il partagera les dépouilles des forts, parce qu'il aura livré son âme à la mort et qu'il aura été mis au nombre des scélérats. Il portera les péchés des nombreux, et il intercèdera pour les prévaricateurs. »

Les Juifs savent très bien que cette prophétie se rapporte au Messie. C'est ce qu'ont attesté le paraphraste chaldéen, la Gémare, la *Berēšîṯ rabba'*, le savant Maïmonide, que les Juifs du moyen âge ont surnommé « l'Aigle de la Synagogue » et « la lumière de l'Orient et de l'Occident, » et tous ceux d'entre les rabbins qui ont pris de là l'occasion de distinguer deux Messies, l'un fils de Joseph, souffrant et mis à mort, l'autre fils de David, vainqueur et triomphant. Le Juif Orobio n'a pu méconnaître que la doctrine du Messie souffrant est la doctrine des plus fameux docteurs de sa nation ; il s'est contenté de répondre que « ce sentiment de ces anciens n'est pas un article de foi chez les Juifs. » Il aurait fallu montrer que ce sentiment n'est pas fondé sur le texte. Du reste, l'évidence du texte a forcé ce Juif du dix-septième siècle à avouer que le texte d'Isaïe semble « peindre graphiquement ce que les Evangélistes racontent des souffrances de Jésus. » Néanmoins, il a préféré, comme quelques autres de ses coreligionnaire, détourner cette prophétie à des sens étrangers, plutôt que de rapporter le tableau qu'elle représente à celui

à qui, de leur propre aveu, il ressemble si bien. Ils ont essayé de la rapporter au roi Josias qui périt à Mageddo, en combattant contre les Egyptiens, contrairement à l'ordre exprès de Dieu. Mais il serait bien difficile de montrer comment ce roi, qui rendit son royaume tributaire de l'Egypte et prépara ainsi les malheurs qui accablèrent ses successeurs, offre les caractères qu'Isaïe attribue au Messie. C'est en vain également que d'autres Juifs ont essayé d'appliquer ce texte à Jérémie qui eut à souffrir de la part des faux prophètes et des grands. Non seulemet « il ne s'offrit point à la mort ; » mais il fit tout ce qui dépendait de lui pour l'éviter. Rien n'indique d'ailleurs que quelques Juifs de ce temps-là aient été sauvés par les souffrances de Jérémie. Loin de se voir « une nombreuse postérité, » et il n'a eu aucune « multitude pour héritage : » il fut conduit en Egypte où il partagea le malheureux sort de ses compatriotes sans laisser après lui aucun descendant, aucun groupe d'hommes qui se soient attachés spécialement à lui. Une troisième explication de cette prophétie d'Isaïe n'est pas plus sérieuse, Ce prophète aurait décrit les maux du peuple juif depuis sa dispersion. Il serait, en effet, difficile de reconnaître les Juifs dans « le Juste exempt de toute iniquité, dans la bouche duquel la fraude ne se rencontra jamais. » En supposant que les Juifs dispersés sont le Juste qui souffre pour le péché d'autrui, il serait difficile de dire où se trouve « le peuple de Dieu » qui a méconnu le Juste, et pour lequel il a été frappé (« je l'ai frappé à cause des crimes de mon peuple »). On voit, en effet, dans toute cette prophétie, un peuple entier — le peuple Israélite — en opposition avec une personne unique, avec un individu, avec le Juste souffrant et expiant les péchés des nombreux, c'est-à-dire, selon le langage de l'Ecriture, de la multitude humaine ou de l'humanité tout entière. Nous ne nous arrêterons pas à discuter les opinions de ceux qui prétendent que ce serviteur de Jéhovah est Cyrus, le corps des prophètes, comme l'ont imaginé Gesenius, Umbreit, etc. Les réflexions qui précèdent suffisent pour réfuter ces interprétations, en montrant qu'elles ne s'accordent pas avec l'ensemble de la prophétie. Le même portrait du Messie est retracé aussi dans le psaume vingt et unième : la doctrine du Messie qui doit souffrir avant d'entrer dans la gloire y est expressément enseignée.

Cette doctrine du Messie souffrant est, du reste, si clairement exposée dans la sainte Ecriture, que les Juifs se sont vus dans l'impossibilité de la contester. Mais s'étant formé un image d'un

Messie semblable aux rois de la terre et ne songeant qu'à leurs intérêts temporels, quelques Juifs ont essayé de concilier l'idée d'un roi conquérant et couvert d'une gloire mondaine, à la façon des Césars, avec les récits des prophètes qui peignent le libérateur promis dans un état d'abaissement. Consultant plutôt leur imagination que la Bible, des docteurs Juifs ont prétendu que deux Messies étaient annoncés, l'un dans un état de gloire et de grandeur, l'autre dans un état de misère et de pauvreté; l'un dominateur du monde entier, l'autre paisible et sans faste. C'est ainsi qu'à été composé le roman des deux Messies : le Messie ben Joseph ou ben Ephraïm (Messie souffrant) et le Messie ben David (Messie glorieux). Cette doctrine est bien certainement postérieure au triomphe du Christianisme : l'absence de cette croyance dans les plus anciens Targums et dans le Talmud de Jérusalem nous force de lui attribuer une origine récente. La Gemare babylonienne, commencée vers l'an 400 et continuée jusqu'au VIIIe siècle, est le premier écrit où cette rêverie est mentionnée, à côté d'une foule d'autres imaginations rabbiniques. Elle n'a d'autre fondement que le cerveau de quelque rabbin et on n'en voit aucune trace, pas plus dans la Bible que dans l'histoire. Du reste, pour comprendre que le Messie annoncé dans nos Livres saints est un Messie unique, il suffit de lire le texte d'Isaïe que nous venons de transcrire. Dans ce passage, « le Serviteur de Dieu qui prospère, qui est glorifié, qui purifie les nations, » est certainement le même que « le Serviteur Juste, qui justifie une multitude qui lui est donnée pour héritage ; » le Serviteur qui sera élevé au comble de la gloire, devant lequel les rois gardent le silence et qui partagera la dépouille des forts, » et le même « Juste qui « paraît sans gloire devant les hommes, dans une forme méprisable aux yeux des enfants d'Adam. » Au commencement et à la fin de cette prophétie, « le Juste » soutient l'auguste caractère de sauveur des nations, de maître des rois et de vainqueur des puissances du siècle. Les autres passages de la prophétie montrent qu'il parviendra à ce haut point de gloire par « les opprobres, » par « les meurtrissures, » par une patience inaltérable, par une mort douloureuse, mais qui sanctifie les pécheurs dont il devient « l'intercesseur, » après qu'il s'est fait leur victime. Cette prétendue dualité messianique a donc été justement repoussée par la grande majorité des Juifs : la vieille Synagogue en particulier n'a certainement pas admis que la messianité ait été ainsi partagée. En tout cas, les docteurs qui ont scindé les prophéties messianiques ont eu

le tort de ne pas tenir compte des prophéties qui annonçaient l'état d'humiliations du Messie : ils auraient dû constater, à l'époque fixée par Daniel, l'avènement du Messie souffrant et suivre ses leçons. S'ils voulaient porter leur attention un peu plus sur les choses de Dieu et un peu moins sur les insanités du monde. Il ne leur serait pas difficile de reconnaître que Jésus-Christ a scellé par l'avénement tout ce que les prophètes avaient prédit des humiliations, des souffrances, de la mort et du sacrifice du Messie.

Hypothèse imaginaire d'après laquelle cet oracle serait conditionnel, de telle sorte que le Messie ne serait pas venu au temps marqué à cause des péchés des Juifs. — D'autres rabbins ont bien compris que dans toutes les exégèses juives que nous avons énumérées, il n'y a rien de sérieux. Ils en ont donc imaginé un autre. Mais il est facile de voir qu'elle ne vaut pas mieux que les autres. Ces doctes personnages disent donc que le Messie devait venir à l'époque marquée par Daniel; mais il ont découvert que les péchés de leurs coreligionnaires en ont fait différer la venue. Ainsi, tout en conservant le calcul des semaines d'Aben-Ezra, Orobio (*Confér. de Limbork*, p. 93), veut que la promesse de l'avènement du Messie n'ait été fixée que conditionnellement au bout des soixante-dix semaines. Il dit que l'accomplissement de la prophétie suppose que « la prévarication et le péché cesseraient » chez les Juifs. Mais il se heurte au texte dans lequel tout est énoncé de la manière la plus absolue. S'il était possible de faire passer cet oracle pour un décret conditionnel, on anéantirait la certitude de toutes les prophéties contenues dans l'Ancien Testament, car il ne s'en trouverait pas une qu'on ne pût éluder, en y supposant une condition qui n'y serait pas exprimée. D'ailleurs, on ferait tenir ainsi à l'ange Gabriel ce propos ridicule : « Si le péché et la violation de la loi cessent chez les Juifs, la justice viendra chez eux. » De cette sorte, le péché devrait être expié avant l'avènement du Messie, tandis que l'ange annonce que l'iniquité sera abolie et que le péché sera expié en même temps que viendra « justice des siècles, » c'est-à-dire à l'expiration des soixante et dix ans. D'un autre côté, on ne saurait dire qu'un événement annoncé, comme devant arriver « au bout des soixante-dix semaines déterminées, » peut être reculé jusqu'après une longue suite de siècles qui s'écouleront depuis l'expiration de ces semaines. Enfin, en soutenant que l'époque de l'avènement du Messie a été retardée à cause de leurs péchés, les rabbins émet-

tent, sans lui donner aucun fondement, une conjecture qui n'a d'autre but que de leur offrir un prétexte pour ne pas reconnaître le Messie déjà venu.

L'époque de l'avènement du Messie supposée cachée. — A côté de ceux qui ont voulu croire que cette époque a été retardée, se placent quelques autres rabbins qui ont prétendu que l'homme ne peut pas savoir le secret du temps où le Messie doit venir : ils mettent ainsi parmi les sept choses qu'ils tiennent comme cachées le temps pendant lequel sera rétabli le royaume de David. Ils donnent pour raison de leur sentiment qu'on ne peut pas savoir ce que le Seigneur a voulu cacher. La conclusion serait évidente si l'antécédent était vrai. Seulement les Juifs n'ont jamais prouvé que Dieu n'avait pas fait connaître le temps de la venue du Messie. On ne saurait être admis à prétendre que ce temps n'a pas été révélé, lorsqu'on sait que la prophétie de Daniel a déclaré que, à partir d'une époque parfaitement désignée (l'autorisation de rebâtir Jérusalem), soixante-dix semaines d'années étaient « déterminées, décrétées, » pour l'accomplissement de toutes les prophéties dans la personne du Messie. Il n'est pas possible de dire que l'époque où il devait paraître n'a pas été révélée. Plein de miséricorde pour son peuple, l'Eternel lui a fait connaître d'avance de nombreuses circonstances de la vie de celui qui devait écraser la tête du serpent, du *Schiloh*, si bien signalé par Jacob à ses fils. De sorte qu'on ne peut être étonné que Dieu ait marqué très clairement l'époque de sa venue. Le Père de nos âmes aime trop le monde pour avoir tenu caché un point si important qui devait prévenir et exclure les faux Messies.

Ne voulant pas calculer les soixante-dix semaines d'après le texte de Daniel, mais d'après des apocalypses de leur invention, les Juifs avouent que le temps de la venue du Messie est passé ; ils maudissent ceux qui supputent ce temps et ils désespèrent. — La période qui suivit la ruine de Jérusalem ne manqua pas de faux prophètes, auteurs d'apocalypses dont le Talmud nous a conservé des extraits. Mais les Juifs postérieurs à la catastrophe de Bar-Kokeba ne tardèrent pas à reconnaître que toutes les époques que les rabbins avaient trouvées au bout de leurs nombreuses supputations s'étaient écoulés. Il était évident que l'époque de l'avènement du Messie était passée. C'est ce que reconnaissent les rédacteurs du Talmud. Ainsi le talmudiste Rabh dit que « tous les termes marqués pour la venue du Messie sont passés, » (כלו כל הקצים — *Sanhédr.*, fol.

97 *b*). Dans le même traité (*Sanhédr.*, 97 *a*) se trouve l'aveu suivant mêlé à une négation qu'aucun Juif n'a motivée : « Combien d'années sabbatiques écoulées où sont apparus les signes nécessaires du Messie, et cependant il n'est pas venu ! » De son côté, le rabbin Jonathan s'élevait avec indignation (*Ibid.*, 97 *b*) contre ces *supputateurs des fins*, qui, s'appuyant sur les calculs qu'ils faisaient sur les temps fixés par Daniel jusqu'à l'arrivée du Messie (IX, 24-27 ; VII, 11-12, disaient : « Puisque la *fin* est arrivée et que le Messie n'est pas venu, il ne viendra plus. » Ainsi ces rabbins ont constaté que la *fin* est venue. Mais sur quoi se fondent-ils pour prétendre que « le Messie n'est pas venu et qu'il ne viendra pas. » Aucun Juif n'ignore quelle grande place tient dans les saints Livres la promesse du Messie, dont l'accomplissement, mathématiquement fixé par la prophétie de Daniel, a dû arriver dans le premier siècle de notre ère ; et vous venez nous dire de but en blanc et sans aucune preuve à l'appui : « Il n'est pas venu, il ne viendra plus ! » Mais alors que signifient vos Livres sacrés ? Les prophètes en qui vos pères ont espéré, vous auraient donc trompés par de fausses prédictions ? Ce ne sont pas les prophètes qui se sont trompés : c'est vous qui vous trompez vous-mêmes par des interprétations et des conjectures d'un art fautif, par des rêveries, qui ne sauraient l'emporter sur la vérité établie par les textes. Vos exégèses ressemblent, il est vrai, à certains oracles météorologiques que les éléments paraissent démolir avec un malin plaisir. Mais c'est en vain que ces prétendus prophètes chercheraient des arguments pour prouver que c'est le ciel qui s'est fourvoyé et non pas eux. Les rabbins, qui de leurs interprétations absurdes des textes bibliques arguent ces textes d'erreur, sont tout aussi ridicules.

En constatant que les termes qu'ils avaient imaginés au sujet du Messie étaient passés, ces Juifs auraient dû se demander s'ils avaient bien saisi la prophétie et si, comme le leur disaient les chrétiens, ils n'avaient pas substiué leurs rêveries à l'enseignement du texte. Mais ils se gardèrent bien de prendre ce seul parti raisonnable qui s'offrait à eux. Se sentant incapables de soutenir une lutte doctrinale avec les chrétiens au sujet du Messie, ils prirent le parti d'étouffer la question messianique. Ils lancèrent donc des anathèmes et des malédictions contre ceux qui calculaient la venue du Messie, et qui auraient pu être amenés à comprendre que le Messie était bien ce Jésus que leurs pères avaient méconnu et crucifié. Ainsi, on lit dans le Talmud de Babylone (*Gemare*, Tr. *Sanhédr.*, fol. 97) : « Maudits soient ceux

qui supputent le temps du Messie. » Les malédictions se succèdent dans la bouche ou sous la plume des rabbins. Le rabbin Iochanan s'écrie : « Puissent leurs os se rompre ! « Que l'enfer les engloutisse ! » (Abravanel, *Rosch amanah*, ch. I, fol. 5, 2). « Périsse leur âme ! » dit le rabbin Ephraïm » (*Ir Gibborim*, fol. 28, ch. I, nº 54) « et que la géhenne les dévore ! » (rabbin Matthatia, *Nizzachon*, nº 334); « que leur cœur éclate et que leurs calculs s'évanouissent ! » (Maïmonide, *Iggereth Hatteman*, fol. 125, 4) ; et divers rabbins répètent à l'envi : « Que leur esprit crève comme une tumeur ! » (*Hal. Melach.*, ch. XII, § 5) (1).

Sans doute, il fallait empêcher quelques Juifs de recommenrer les folies criminelles d'Aquiba et de Bar-Koziba; mais le moyen le plus sûr d'empêcher l'éclosion des faux Messies était de reconnaître le vrai. Les rabbins préférèrent laisser les Juifs dans une extrême ignorance à ce sujet, et la défense de supputer le temps eut surtout pour but d'empêcher de constater que le Messie devait être venu. C'est aussi pour entraver cette conclusion qu'il fut défendu aux Targumites de traduire les Hagiographes, et tout particulièrement le livre de Daniel, parce que, comme dit Jarchi, il contient la date de la venue du Messie. On sait, du reste, que les anathèmes et les malédictions des rabbins contre ceux qui supputaient l'heure du Seigneur n'ont pas empêché que de nouveaux calculs, nécessairement faux, aient donné naissance à des scènes parfois tragiques des faux Messies (voy. p. 1164).

D'un autre côté, le résultat le plus clair de cette interdiction a été de favoriser l'indifférence de ceux qui préfèrent les calculs usuraires au salut de leur âme, et qui, par suite, préfèrent fermer les yeux à l'évidence des chiffres prophétiques. En résumé,

(1) Reproduisant ce passage du Talmud qui défend de supputer le temps : *Expirent animam qui temporis articulos supputant*, Constantin L'Empereur, dans sa traduction du commentaire de Jachiades (Joseph fils, de Iachia) sur Daniel, exprime très bien le jugement qu'il faut porter sur ce procédé : *Quo interdicto sanciunt, ne quis in Messia investigando temporum calculo adhaereat. Vident enim se causa cadere, ubi prophetiae Messiam sui temporis indicio designantes examinantur : ideoque studiose cavent, ne ex ejusmodi signis et* χριτηρίοις *verum Servatorem agnoscant. An hujusmodi homines a veritate aberrare mirabimur ? imo si verum assequerentur, magis mirum : utpote qui ignorationem mortis pœna sanciunt. Eamque sanctionem veluti quaedam* Ἐφέσια γράμματα, Ephesia elementa *adhibent quibus contra Christianos victoriam obtineant, vel saltem ne debellentur (Epist. dedicat.,* 3*)*.

les rabbins ne se sont efforcés de soustraire les textes de Daniel aux investigations de leurs coreligionnaires, que parce qu'ils ont jugé que ces textes les condamnent; s'ils ont maudit ceux qui veulent se rendre compte de l'oracle de l'ange Gabriel, c'est parce qu'ils voient que cette prophétie les réfute et les confond trop évidemment; c'est, en un mot, parce que les caractères du Messie y sont marqués d'une manière trop expresse et trop précise.

En résumé, de l'étude que nous venons de faire, nous sommes en droit de conclure que les rabbins ne sont pas autorisés à proscrire et à maudire les supputations relatives à une prophétie dans laquelle se trouve expressément fixé le temps de la venue du Messie. Ils ont beau condamner le légitime et vif désir de pénétrer dans une prophétie dont l'Ecriture nous donne elle-même la clef : ils sont tenus de connaître l'époque de l'accomplissement de cet oracle. Une défense de s'occuper de l'étude d'une période, dont un livre canonique, divinement inspiré, donne le point de départ et le point d'arrivée, aboutissant à un événement d'une importance incontestable et de premier ordre, est tyrannique et ridicule. Il y a pour tous les Juifs une obligation stricte de faire souvent de la prophétie des soixante-dix semaines l'objet de leurs pieuses recherches et de leurs profondes méditations. D'autre part, ils pourront voir, en les rapprochant du texte, combien sont discordantes, mal assorties et inexactes, les interprétations rabbiniques, exposées ci-dessus, et combien elles gênent tout à la fois la chronologie et le sens naturel, clair et précis de la prophétie. Ils ne pourront s'empêcher de raisonner ainsi qu'il suit : Quelque date que l'on choisisse, à quelle époque que l'on commence, à quelque point que l'on finisse, il demeure toujours vrai que les soixante-dix semaines sont écoulées. Or, c'est à la fin de ces soixante-dix semaines que Justice éternelle devait apparaître et que Saint des Saints devait recevoir l'onction. Donc, Justice éternelle est venue ; donc Saint des Saints a été oint et déclaré Oint ou Messie. Il devait souffrir la mort et, après sa mort, le temple et Jérusalem devaient être détruits. Or, ils ont été complètement ruinés; donc, le Messie est venu. Les Juifs consciencieux et préoccupés du salut de leur âme pourront voir ensuite — comme nous l'avons déjà démontré — que ce Messie est Jésus-Christ.

Divagations du rabbin Cahen. — Nous ne saurions, croyons-nous, mieux terminer cette revue des opinions rabbiniques, qu'en montrant avec quelle désinvolture beaucoup de Juifs, de

nôtre temps, rejettent les croyances religieuses contenues dans la Bible. Sans doute, les rabbins du XIXe siècle ont eu raison de répudier toutes ces gloses juives du moyen-âge, qui montrent décidément beaucoup plus le désir de s'éloigner du but que la préoccupation d'y arriver par la voie du bon sens et de l'étude consciencieuse des textes. Ce qu'on peut surtout reprocher aux rabbins dont nous avons exposé les systèmes, c'est de n'avoir pas tenu compte du texte. Mais les Juifs modernes ont cru mieux faire en passant à pieds joints sur ce texte et en lui faisant subir des transformations fantastiques : ils n'ont abouti qu'à renier le judaïsme.

C'est ainsi, par exemple, que le dernier traducteur et commentateur juif de la Bible (1831-1851), renonçant à s'inspirer du texte et de l'ancienne tradition juive, a préféré s'en rapporter à son oracle ordinaire, c'est-à-dire au rationalisme allemand et en particulier à Lengerke : *Ipse dixit*; cela suffit : la critique consiste à avaler toutes les couleuvres d'au-delà du Rhin (1). Il traduit donc l'expression *min moza' dabar* par « *la* sortie de *la* parole », et il ajoute en note : « Depuis que la promesse a été faite à Jérémie (vs. 2) ». On peut voir, au vs. 2, que Daniel se contente de consulter les prophéties de Jérémie au sujet des « désolations de Jérusalem » ; et nous avons montré que le *dabar* du vs. 25, n'est rapporté à aucune prophétie de Jérémie (voy. p. 925 et pp. 929-934). Il transpose ensuite « Oint Prince » en « Prince Oint » ; et après avoir coupé arbitrairement la phrase par un point et virgule (voy. p. 958), il croit avoir découvert deux oints différents. Puis, le grand rabbin de Metz nous donne, du vs. 25, l'interprétation que voici : « On voit que les sept semaines d'années, à partir depuis la prédiction de Jérémie, vont jusqu'à Cyrus (588 à 538), l'oint, le prince (Isaïe, 45, 1); pendant les soixante-deux semaines d'années, partant également depuis la prédiction de Jérémie, aura lieu la reconstruction de Jérusalem. » Les inexactitudes de ce commentaire ont été suffisamment signalées : l'oint n'est pas Cyrus (voy. p. 934) ; et il n'est pas

(1) L'œuvre du grand rabbin Cahen a été très correctement jugée par le grand rabbin Wogue, dans le passage suivant (*Hist. de la Bible*, 1881, p. 342 : « Texte hébreu peu correct ; traduction en apparence fidèle, en réalité fort inexacte et maintes fois contredite par les notes; ces dernières, empruntées, en majeure partie, à la critique allemande, souvent mal comprise par l'auteur, tels sont les principaux défauts de cet ouvrage... » Mais le défaut capital c'est le rationalisme de Cahen, c'est la négation des enseignements de la Bible.

question de rebâtir Jérusalem pendant 434 ans (p. 963). Quant au verset 26 où il est dit que « Oint sera retranché, » Cahen se contente de cette note : « Selon Raschi, c'est Agrippa ; il y a d'autres conjectures, autant que de commentateurs. » C'est tout ce que ce rabbin daigne apprendre à ses lecteurs. Que veut dire la Bible ? Peu lui importe : il ne se donnera pas la peine de séparer, dans le rabbinage, l'ivraie du bon grain. On ne sera donc pas étonné que, ayant tenu le ch. VIII de Daniel pour messianique et adopté la chimère rationaliste qui veut que le messie ait été annoncé comme devant venir aussitôt après le règne d'Antiochus Epiphane, le même rabbin se soit trouvé désorienté par la prophétie du ch. IX. Les textes et la succession chronologique des événements ne permettent pas, en effet, de réunir en un seul les deux tableaux du ch. VIII et du ch. IX (voy. pp. 830-832 ; 716-741). Voici donc, à propos de l'époque de l'avènement du Messie, la conclusion à laquelle aboutit l'exégèse dévoyée de Cahen. « A diverses époques, dit-il, les Israélites, abreuvés de malheurs, en ont espéré le terme. L'an 5570 (1810), on l'attendait, parce que 500 du petit comput תקע conduit a תקע בשופר גדול *fais retentir la grande trompette* ; selon la tradition, c'est un signe de l'arrivée du Messie (1). Il y a encore eu d'autres moments qu'on attendait. Rabbi Joseph Ia'hia, dans son commentaire sur le verset 14 (2), dit : Sous Cyrus, les grands, dans Israël, n'ont pas voulu retourner avec Esra ; il n'y a que les moindres d'entre les Israélites qui ont consenti à revenir de l'exil. Aussi, le temple qu'ils ont bâti a-t-il été détruit et les Israélites ont-ils été dispersés parmi les nations (3). Daniel ne s'enquiert pas ici pour savoir quel sera le terme de la calamité particulière causée par Antio-

(1) Au lieu de consulter le texte prophétique, Cahen et ses coréligionnaires ont préféré s'en rapporter à des fables rabbiniques, à des élucubrations de cerveaux malades. Le « petit comput » a, pour eux, plus d'autorité que la Bible. Est-il étonnant qu'ils aient été trompés dans leur attente ?

(2) Du ch. VIII.

(3) Si le fils de Ia'hia avait mieux étudié l'histoire des Juifs depuis l'époque de Cyrus et de ses successeurs jusqu'à Artaxerxès Ier, il aurait compris que les grands n'avaient pas raisonnablement pu rentrer en Palestine avec Zorobabel (c'est à tort que le rabbin met en rapport Cyrus avec Esdras). Ce ne fut pas par manque de foi que beaucoup de Juifs, dont les établissements, en Chaldée, étaient florissants, ne voulurent pas les abandonner (voy. pp. 1050). Ils purent, d'ailleurs, contribuer beaucoup mieux, par leur argent, à la reconstruction du temple et de Jérusalem. Si ce temple et cette ville ont été détruits, il

chus, car les Asmonéens en ont délivré Israël, mais il a voulu connaître le terme réel, quand tous les malheurs d'Israël cesseront, c'est-à-dire la venue du Messie (1). Alors l'Ange lui répondit que ce sera du soir au matin, ou dans deux mille trois cents ans. Rabbi Ia'hia établit que cela arrivera vers l'année 5700 ans, afin que les Israélites puissent demeurer trois cents ans en Palestine; parce que dans le septième mille le monde reviendra au chaos. Ainsi, d'après cette opinion, nous pouvons être tranquilles pendant un siècle ! (2).

» Là où le bienfait de l'égalité a attiré les Israélites dans le mouvement social, ces supputations ont perdu de leur importance ; car la croyance à l'arrivée du Messie n'est pas généralement admise comme partie essentielle du dogme israélite ; voy. le Sepher Ikarim, par Rabbi Joseph Albo ». (*La Bible, trad. nouvelle*, tom. XVII, pp. 44 et 46). Cette croyance est cependant reconnue comme obligatoire même dans la Synagogue moderne et dans la liturgie.

C'est donc d'après les imaginations rabbiniques, aussi fabuleuses que celles des astrologues, que Cahen décide la grave question de l'époque de l'avènement du Messie et même celle de tout le messianisme. Il comprend qu'il ne saurait s'extasier sur les broutilles des commentateurs juifs du moyen-âge, et, au lieu de remonter au texte et à l'antique tradition de ses pères, il préfère leur tourner le dos. Tout en comprenant que tous les calculs de ces rabbins sont faux et après les avoir jetés au panier, il était cependant de son devoir d'examiner la supputation que lui offre le texte même de Daniel. Nous allons voir, du reste, ce qu'il faut penser de la transformation du « bienfait de l'égalité civile » en Messie et du rejet des doctrines messiani-

faut en chercher la cause dans les évènements qui ont eu lieu dans la soixante-dixième semaine de la prophétie de Daniel.

(1) Il n'est pas possible de raisonner plus en dehors du texte et plus faussement. On n'a qu'à lire le texte et on verra que Daniel et l'Ange n'ont en vue que le temps de la persécution d'Antiochus et que tout le chap. VIII s'arrête aux malheurs des Juifs à cette époque.

(2) Le rabbin Cahen se garde bien de se demander ce que pèsent les supputations de Ibn-Ia'hia et des autres rabbins; il ne cherchera pas à voir quel rapport tout ce rabbinage a avec le texte sacré : il préfère dormir tranquille sur l'oreiller du scepticisme, sans ce préoccuper de savoir s'il ne se prépare pas un triste réveil.

ques par certains Juifs, qui continuent à se dire Juifs, quoiqu'ils n'en conservent que le nom et des visées plus politiques que religieuses.

N'accordant plus leur confiance aux prophéties contenues dans leurs Livres sacrés et renonçant à l'Espérance d'Israël, des Juifs modernes ont vainement essayé de sortir de l'impasse dans laquelle ils se trouvent, en excluant du *Credo* judaïque la foi au Messie, reconnue cependant comme obligatoire, ainsi que nous venons de le dire, même dans la Synagogue moderne et dans la liturgie, et en transformant le judaïsme ou déisme en indifférentisme. — Après l'examen que nous avons fait des interprétations rabbiniques des soixante-dix semaines, nous ne serons donc pas étonnés de constater qu'il se trouve aujourd'hui des rabbins et de nombreux Juifs qui, découragés, ont abandonné la foi et les espérances de leurs pères, et ont pris le parti d'exclure de leur symbole la foi au Messie. Après s'être tournés et retournés dans tous les sens, sauf le bon, ils ont cru pouvoir sortir de la nasse où ils se trouvent pris, en renonçant aux prophéties et en abjurant la religion de leurs ancêtres. Ils ne peuvent ignorer, en effet, que le dogme messianique forme une des pierres angulaires du mosaïsme, et qu'on ne peut supprimer ce dogme sans enlever à cette religion l'élément essentiel qui la caractérise. Dès les premiers chapitres de la Genèse apparaît la grande figure du Libérateur, du Fils de la femme qui devait écraser la tête du serpent. Le Targum de Jérusalem reconnaît, avec la tradition juive, que cet événement ne devait se produire que « dans les jours du Roi-Messie. » Depuis la vocation d'Abraham, c'est à ce patriarche et à sa race que l'Eternel a confié les secrets de ces desseins à ce sujet. Cette nation en a gardé le précieux dépôt jusqu'à Jésus-Christ qui en était la fin. Les prophéties n'ont qu'un objet : le Messie et son Eglise. C'est ce que les Juifs eux-mêmes ont reconnu. On lit, en effet, dans le Talmud, la déclaration suivante : « Les prophètes sans exception ont prophétisé uniquement pour les jours du Messie. » (כל הנביאים כלך לא נתנבאו אלא לימות המשיח. — *Traité Sanhédrin,* fol. 99 recto ; *Traité Schabbat*, fol. 63 verso.) L'attente du Messie fut toujours un des points fondamentaux du judaïsme. Les docteurs les plus célèbres et les plus anciens de la Synagogue ont toujours enseigné que le Messie était l'objet et le but de la Loi et des Prophètes (1). Cette interprétation était

(1) Les sectes mêmes qui se sont éloignées en bien des points de la croyance des autres Hébreux (les Caraïtes, les Sadducéens et les

si conforme aux textes bibliques et à la tradition, que les Juifs ont justement regardé la croyance au Messie comme un article de foi. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à parcourir le catalogue des articles de foi, dressé par Maïmonide, que les Juifs regardent comme un de leurs plus grands docteurs. D'après ce savant exégète et théologien du judaïsme, tout Israélite est tenu de croire d'une foi parfaite « à la venue du Messie » (בביאת המשיח) et à la future rédemption (*Yad-ḥazaqah*, *Traité Melachim*, ch. XII).

Laissons du reste au grand rabbin Wogue, professeur au séminaire israélite de Paris, le soin de nous exposer la doctrine traditionnelle des Juifs, formulée par l'aigle de Cordoue et maintenue encore aujourd'hui au sein du judaïsme, en ce qui concerne la croyance obligatoire au Messie. Ce rabbin s'exprime ainsi d'abord au sujet des « principes qui constituent l'essence du judaïsme » et que beaucoup de Juifs méconnaissent : « Les uns ne voient dans le judaïsme qu'un appareil de rites et de pratiques n'ayant d'autre raison d'être que le bon plaisir de Dieu... qu'il faut suivre sans savoir pourquoi, si ce n'est que l'obéissance sera récompensée et la rébellion punie... Les autres, philosophes ou prétendus tels, mondains que gêne l'exercice d'un culte actif, font de la religion de Moïse une abstraction sublime et impossible : sous le prétexte qu'elle est éminemment rationnelle, ils ne veulent y voir que le dogme, encore le réduisent-ils au monothéisme, confondant ainsi la base avec l'édifice et faisant du Pentateuque le synonyme du Koran. Ces rationalistes supprimeraient volontiers le quatrième commandement du Décalogue, et pour peu que vous les pressiez, vous verrez que leur judaïsme se résume à peu près dans la célèbre formule de Voltaire : « Adore Dieu, sois honnête homme, et crois que 2 et 2 font 4. » Ces deux appréciations sont également fausses, parce qu'elles sont également exclusives : la vérité est dans leur rapprochement (*Le guide du croyant israélite*, nº 78 ; Metz, 1857.) Ce rabbin ajoute ensuite qu'il y a dans le judaïsme une doctrine qu'on doit *pratiquer*, et qu'on ne peut pratiquer qu'à la condition

Samaritains), ont constamment retenu l'espérance du Messie, et reconnu de tout temps son avènement comme un article de foi. Trigland (*Diatriba de secta Karaeorum*, p. 158), cite les paroles du rabbin Eliahu, dans l'Adderet, d'aprés lequel les *Qara'im* professent « qu'il faut savoir que le Messie roi futur de la race de David qui réunira les Israélites, fera les guerres du Seigneur (du Nom), subjuguera tous les peuples, etc. »

de la croire, ni la croire qu'à la condition de la comprendre. Dans le but de faire comprendre la doctrine religieuse des Juifs, Wogue a donc pensé justement qu'il fallait en donner un résumé. « Un exposé, dit-il, des principes constitutifs du mosaïsme nous a donc paru utile, et nous allons essayer de le tracer... nous aurons soin de ne nous appuyer que sur les autorités les plus graves, persuadé que les conceptions individuelles — et les nôtres moins que toute autre — n'ont le droit de s'imposer à personne » (*Ib.*, p. 80). C'est au formulaire classique rédigé par Moïse ben-Maïmoun que Wogue s'est vu tout naturellement amené à aller puiser l'enseignement religieux de sa nation ; il remarque, en effet, que « le système de Maïmonide a prévalu depuis longtemps, soit dans l'éducation israélite, soit dans la liturgie » (*Ib.*, p. 78).

Or, il n'est pas douteux que la nécessité, pour tout Juif, de croire au Messie n'ait été mentionnée par le grand docteur dont la profession de foi est encore acceptée de nos jours par le judaïsme officiel : il est certain que, parmi les « Treize articles de foi, » propres au judaïsme moderne, on trouve la croyance au Messie. L'obligation de croire au Messie, est, en effet, exprimée dans l'article XII que l'on a traduit ainsi dans ces deux vers :

> Au temps fixé par Dieu, que lui seul peut prévoir,
> Surgira le Messie, objet de notre espoir.

Le rabbin Wogue fait suivre cet article de foi du commentaire que voici : « La croyance messianique, vieille comme le judaïsme lui-même, puisqu'elle remonte à Moïse (Lévit. XXVI, 44-45 ; Deutér. XXX, 1-10 ; XXXII, 34-45, cfr. Nomb., XXIV, 17) et peut-être aux premières pages du Pentateuque (Gen., III, 15 ; XLIX, 10-12) ; cette croyance, qui a enfanté une religion, puisque *Christ* veut dire *Messie*, semble avoir été comprise de plusieurs manières et s'être diversement modifiée selon les diverses phases de notre histoire. Autant le principe est certain, autant ses détails et sa classification précise sont difficiles à établir. Les prédictions abondent dans la Bible, mais leurs divergences qui vont parfois jusqu'à la contradiction, ont donné lieu à des systèmes différents, soit dans le Talmud, soit parmi nos théologiens. Daniel annonce cette grande ère avec la précision des chiffres, mais ces chiffres sont une énigme (1) ; Ezéchiel (XVIII) la mon-

(1) « Dan., XII, 12 et *passim.* » —Wogue se contente de renvoyer ses lecteurs à un passage qui ne donne aucune indication sur l'époque de l'avènement du Messie et qui a trait à la fin d'une période de

tre sous le voile d'une vision emblématique; Zacharie (ch. XII-XIV) et Malachie (III; cfr. Joël, *passim*), mêlent à leurs riantes prophéties de sombres et funèbres peintures; le Psalmiste (Ps., CXXVI, etc.) salue avec allégresse la mystérieuse époque de la délivrance, et Isaïe (ch. XL et suiv. Cf. ch. XI et XXVI, etc.) voit tour à tour dans cet élu de la Providence, l'homme des douleurs et l'homme du triomphe, le martyr des peuples et le dominatenr de l'avenir. » (*Ib.*, p. 105-106).

Nous avons là déjà des données qui nous permettent de retrouver les traits qui caractérisent le Messie et qui nous montrent que la croyance messianique a reçu des développements, a progressé dans la série des révélations divines. Les divergences signalées par Wogue ne vont pas jusqu'à la contradiction : elles se concilient dans la personne de l'Homme-Dieu, à la fois Fils de l'homme et Fils de Dieu. Les « systèmes du *Talmud* » et

persécution dont ni l'année du commencement, ni l'année de la fin n'est indiquée (heureux celui qui attend, et qui parvient jusqu'à mille trois cent trente-cinq jours). En se contentant d'ajouter *passim*, il ne favorise en rien l'esprit de recherche, et il laisse dans l'ombre le magistral exposé du chapitre IX, 24-27. Il eût été trop évident que si le chap. XII laisse dans le vague et sans la déterminer le début de la période des 1335 jours, il n'en est pas de même de la période des soixante-dix semaines. Dans cette dernière prophétie, les points de départ et d'arrivée sont expressément indiqués : l'époque de la venue du Messie est caractérisée d'une façon absolument certaine, « avec la précision des chiffres, » et Wogue n'est pas fondé à prétendre que « ces chiffres sont une énigme. » Aussi n'est-ce pas à ces chiffres-là qu'il a recours. En supposant qu'il y ait, au ch. XII, un passage dont la teneur peut paraître incertaine et obscure, il ne s'en suit pas, en effet, que la prophétie du ch, IX soit énigmatique : il suffit de la lire pour constater le contraire; aussi le rabbin s'est-il abstenu de la mentionner expressément : les jeunes Israélites du séminaire dirigé par Wogue y auraient lu clairement que le Messie est déjà venu. Nous sommes trop polis pour dire que le professeur du séminaire israélite de Paris se laisse prendre ici en flagrant délit d'ignorance ou de mauvaise foi ; nous admettons plus volontiers qu'il n'a songé qu'à appliquer, à l'égard du texte du ch. IX, le procédé, fort à la mode dans les écrits des rabbins, qui consiste à éluder par de faux fuyants l'affirmation catégorique imposée par le texte. Wogue doit se trouver, en effet, fort gêné par les versets 24-27 du ch. IX : on le comprend du reste. Alors il a fait ce que font aussi les rationalistes en pareil cas : il se dérobe; la clarté de cette prophétie le blesse, il la passe sous silence; il sort de la question; il se jette à côté sur un texte qui a tout autre chose en vue, et il escamote le texte qui l'embarasse.

des théologiens juifs ne sont différents que parce qu'ils sont incomplets ou interprétés d'après une exégèse de pure imagination ; ils sont différents parce que les Juifs veulent voir dans la Bible ce qui n'y est pas et donner à la prophétie messianique un dénouement conforme à leurs intérêts matériels. C'est ainsi, en négligeant quelques traits essentiels, que Wogue en est venu — comme nous l'avons vu dans la note qui precède — à imaginer que la prophétie de Daniel « est une énigme. » Le même procédé le conduit à supposer que « de la foule de données dissemblables » fournies sur le Messie dans les saints Livres, « il est difficile de dégager la grande inconnue, je veux dire le caractère exact du Messie et de son œuvre. » (*Ib.*,p. 107) (1).

Mais il y a, néanmoins, un point fixe qui surnage à toutes les échappatoires rabbiniques et à toutes leurs hypothèses bizarres, c'est la persistance dans le judaïsme moderne de la foi au Messie. Wogue nous transmet en ces termes la doctrine messianique des Juifs de notre temps :

« Essayons d'établir ici, dans une série de propositions, les faits qui ressortent le plus clairement de l'ensemble des autorités juives, et qui constituent la croyance de la Synagogue ou le messianisme orthodoxe.

» Le Messie sera un homme; cet homme sera un roi-prophète descendant de la race de David, seule en possession de régner sur Israël.

(1) Ce ne sont pas les « données » bibliques qui sont cause du fâcheux résultat auquel aboutissent les Juifs et les rationnalistes. C'est à l'imaginative de ces exégètes mus par des vues extravagantes qu'on doit s'en prendre. Wogue le constate lui-même en s'exprimant ainsi dans dans la même page : « Chacun se taille un Messie sur le patron de ses préjugés, de ses intérêts ou de ses désirs. Pour le vulgaire, c'est un homme qui vengera Israël de ses persécuteurs et le ramènera triomphant dans la terre sainte, trop étroite peut-être pour le contenir. Pour les philosophes rationalistes, le Messie n'est pas un personnage, c'est un mythe, c'est une époque, c'est la civilisation, que sais-je? Les uns estiment qu'il est promis aux seuls Israélites, les autres à la terre entière; mais, ici encore, nouveau dissentiment : la révolution messianique, si tant est qu'elle soit universelle, s'opèrera-t-elle temporellement au profit des Juifs, ou spirituellement au profit du judaïsme? L'héritier de David possèdera-t-il la monarchie universelle, et les rois de la terre seront-ils ses vassaux? Le judaïsme imposera-t-il au monde le complexe appareil de son culte ou seulement ses principes fondamentaux, tels que le monothéisme pur, l'unité et la spiritualité de Dieu? » — Les livres prophétiques et les saints Evangiles donnent une réponse à toutes ces questions.

» Le Messie rendra au peuple israélite son antique nationalité et son autonomie entière. L'édifice mosaïque sera restauré dans son intégrité.

» Investi d'une puissance surhumaine, ce révolutionnaire de la Providence changera la face du monde. Le dogme unitaire y règnera désormais, et Jérusalem en sera la métropole et le foyer. » (*Ibid.*, p. 108).

Nous n'avons pas à nous occuper ici des développements que les Juifs donnent dans ce tableau à la prophétie messianique. Il nous suffit de faire remarquer qu'ils mettent arbitrairement l'accomplissement de la prophétie au futur. Ils ne veulent pas voir que l'Ange a fixé le jour de la venue du Messie ; ils se bouchent les yeux pour ne pas voir que les paroles de l'Oracle du chap. IX sont explicites et qu'elles fixent les termes de façon à ce qu'on ne puisse pas raisonnablement s'y méprendre. Nous ne rappellerons pas non plus que les Juifs n'ont jamais répondu rien de sérieux aux arguments que l'on tire de Daniel pour montrer que le Messie est déjà venu. Il nous suffit de constater que l'idée messianique est un des éléments essentiels de la religion juive. Pour pouvoir se dire Juif, on est tenu d'adhérer à cet article que nous lisons dans la Confession de foi des Juifs publiée par Buxtorf (art. XII) : « Je crois d'une foi ferme que le Messie doit venir et, quoique son avènement tarde beaucoup, je l'attendrai toujours. »

Il est impossible, en effet, de ne pas voir, par l'inspection même des textes, que ce dogme est écrit en toutes lettres dans l'Ancien Testament. La foi au Messie promis par l'Eternel est — on ne peut en douter — la doctrine centrale de la révélation accordée aux patriarches et aux prophètes ; elle joue dans la religion juive le rôle prépondérant. La foi d'Abraham « le père des croyants » n'était pas seulement la foi au Dieu unique, mais encore la foi au Dieu de la promesse : cette foi était l'âme de sa vie ; elle a été aussi l'âme du peuple élu. Il y avait ainsi dans la nation juive, un ressort qui n'était pas secret et caché. Ce ressort était le dogme national, la croyance exclusivement propre à ce peuple, la persuasion où il était que Dieu dirigeait les événements pour l'avènement du Messie.

Mais en voyant que les chrétiens prouvent que les caractères assignés par les prophètes au Messie se sont réalisés en Jésus-Christ, beaucoup de Juifs, disciples du voltairianisme et du philosophisme allemand plus que de Moïse et des Prophètes, ont renoncé à ce point fondamental de leur religion ; ils rejettent la

doctrine du Messie : s'ils l'invoquent dans les récitations des psaumes, ils n'attachent aucun sens à leurs paroles, et ils ne les regardent que comme des formules surannées. Les prophéties relatives au Messie les agacent et, par suite, ils ont à peu près cessé de lire les livres prophétiques (V. Buxtorf, *Syn. Jud.*, c. 3). Ils comprennent que le Messie est si étroitement mêlé à la trame des récits et des prophéties bibliques, qu'on ne peut pas plus l'en extraire qu'enlever d'un tapis les dessins tissés dans l'étoffe. Ne voulant plus lire ces livres qui leur annoncent l'apparition du Messie et du royaume des cieux ; repoussant l'Evangile qui leur montre la réalisation des promesses messianiques, ces Juifs ont, de leur autorité privée et par un jugement qu'ils n'ont pas même essayé de motiver, déclaré que le Messie est le monothéisme.

C'est ainsi, par exemple, que Munk, qui fut membre de l'Institut, professeur au collège de France, et en même temps membre et secrétaire du Consistoire central israélite, subtilise en ces termes les prophéties messianiques : « Ce triomphe du monothéisme, les prophètes l'annoncent avec une profonde conviction, comme le terme où doit aboutir le développement progressif des idées religieuses du genre humain. C'est là l'avenir qu'ils ont constamment devant les yeux, et que çà et là, ils présentent sous l'image du Messie de la race royale de David. » (*Palestine*, p. 421.) Un autre Juif, Cohen, exprime en ces termes équivalents la même pensée : « L'avènement du Messie dans les traditions prophétiques du judaïsme, est bien moins l'apparition matérielle d'un Être tout-puissant, Roi, Prophète ou Dieu, que l'éclosion d'une grande époque au point de vue religieux, social et moral. Le caractère essentiel de l'époque messianique est la proclamation et la reconnaissance de l'unité et de la spiritualité de Dieu par toutes les nations de la terre (*Les Déicides*, Introd., p. XXXIII). Nous n'insisterons pas pour montrer qu'il y a là une façon fort libre d'entendre la Bible. Ces lettrés juifs ont trouvé plus conforme à leur manque de foi de s'asservir au Juif allemand Mendelssohn qui, au dernier siècle, transforma le judaïsme en déisme. Mais il n'y a pas chez eux un *fiat* transformateur, et le judaïsme est une chose et le déisme une autre chose : la transformation imaginée par ces Juifs qui, au fond, n'étaient plus Juifs, ne dépassaient pas les limites de leur rêverie.

Sans doute, il s'est trouvé des rabbins qui ont défini le judaïsme par des formules incomplètes. Hillel, par exemple, définissait la loi juive par cette formule : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse. » Mais il est évident que cette

maxime ne contient pas toute la morale, et que, d'ailleurs, elle suppose une dogmatique. De même, aussi; d'autres docteurs juifs ont déclaré que « tout homme qui abjure le paganisme est par cela même Juif de fait. » (Talmud, *Megillah*, 131 *a*) : « Quiconque renie l'idolâtrie peut être appelé Juif. » Mais évidemment, on n'obtenait ainsi qu'un Juif fort incomplet : ces transfuges du polythéisme formaient ce qu'on appelait « les prosélytes de la porte. » Un athée peut être regardé comme n'étant ni idolâtre ni polythéiste. Ces Juifs en feront-ils un des leurs ? D'un autre côté, il ne suffit pas de croire en un Dieu quelconque, ou même au seul vrai Dieu pour être Juif. En définissant le judaïsme : « le théisme positif et vivant, » on ne le distingue pas du Christianisme qui, lui surtout, est ce théisme. D'ailleurs, tout Juif qui n'a pas perdu sa foi religieuse est tenu de confesser les deux grands dogmes qui constituent le judaïsme : unité divine et messianisme : la théodicée juive ne peut être complète sans le dogme messianique.

Pour éluder la croyance obligatoire au Messie de leur Bible, quelques Juifs ont, vainement et d'une façon ridicule, imaginé le Messie-Progrès, le Messie Raison humaine parvenue à l'etat viril, le Messie-Liberté, le Messie égalité civile. — Voyant que les rabbins, ayant adopté des interprétations arbitraires des saints livres n'ont abouti à aucune doctrine messianique qui puisse être raisonnablement admise, et comprenant qu'ils ne pourraient expliquer loyalement les prophéties relatives au Messie qu'en se faisant chrétiens, des Juifs frottés de rationalisme ont cru pouvoir se sortir d'embarras en recourant à des fantasmagories de mots et à un jeu de métamorphoses impossibles. C'est ainsi que le rabbin Auscher déclare que par le dogme de la venue du Messie, il ne faut entendre que « la perfection indéfinie de l'humanité. » (*Archiv. israél.*, XVII, p. 164. — 1878), Le Juif Rodrigues a fait, de son côté, la découverte suivante : « Le Messie qui n'est ni en chair ni en os, ce Messie impalpable va-t-il nous apparaître enfin, visible aux yeux de la pensée et dominateur sublime du monde de l'esprit? Son nom est-il la raison humaine, parvenue à son état viril. » (*Les trois filles de la Bible*, p. 46). En examinant ces évolutions psychologiques qui se sont produites chez les Juifs modernes, on comprendra aisément qu'ils peuvent produire de nouveaux avatars de ce qui fut le judaïsme, mais qu'ils ne parviendront jamais à faire que ces rêveries soient la judaïsme. Ce sont là des échappatoires qui ne valent pas mieux que celles des rabbins du moyen âge. Comment prouvent-ils que la croyance au Messie se transforme

en une croyance au progrès, à la perfectibilité indéfinie de l'humanité, à la raison humaine devenue virile? Il ne suffit pas de débiter ces formules, il faut les motiver; il faut montrer comment elles s'accordent avec la Bible, avec la tradition juive. Or, on ne trouve dans ces assertions qu'une phraséologie sonore et vide. Ils ont beau s'extasier devant cette découverte de nouveaux Messies, et panacher de leur mieux ce judaïsme d'emprunt, on ne fera croire à personne que le Messie, promis aux Patriarches et annoncé par les Prophètes, se résume dans des formules qui ne relèvent que de la fantaisie, et dans lesquelles des Juifs de race ou de nom, mais non de religion, n'alignent en réalité que des mots.

On ne voit pas non plus ce que peut signifier la réduction du judaïsme à « la croyance au progrès, » ainsi que le prétend (*Essais orientaux*, p. 276) James Darmestetter, professeur « de langue et de la littérature de la Perse » au collège de France, et de langue zende à l'Ecole des Hautes-Etudes (à la Sorbonne). Ce Juif, qu'un de ses amis représente comme un Juif qui n'appartient à aucune religion positive et comme un pieux athée (1), exprime très bien, en décrivant ses propres sentiments, un état d'esprit du judaïsme contemporain. Il commence par s'imaginer et par admettre que le christianisme est en ruine et il raisonne ainsi qu'il suit : « Dans ce grand écroulement de la religion mythique dont le bruit remplit notre âge, le judaïsme, tel que les siècles l'ont fait, est la religion qui a le moins à souffrir et le moins à craindre, parce que ses miracles et ses pratiques ne font pas partie intégrante et essentielle, et que, par suite, il ne croule pas avec eux... Ses miracles, depuis le moyen âge, ne sont plus qu'un détail poétique, récit légendaire, pittoresque de décor... Ses pratiques n'ont jamais été « un moyen de croire, » un expédient pour « abêtir » à la foi une pensée rebelle : ce n'est qu'une habitude chère, un signe de famille, de valeur passagère et destiné à disparaître, quand il n'y aura plus qu'une famille dans le monde converti à la vérité une. Supprimez tous ses miracles et toutes ses pratiques : derrière toutes ces suppressions et toutes ces ruines, subsistent les deux grands dogmes qui, depuis les prophètes, font le judaïsme tout entier : unité divine et messia-

(1) « James Darmestetter est Juif avec une sorte de fidélité qui est encore de la foi. Assurément, il est affranchi de toute religion positive... Un pieux athéisme le dispose à toutes les conciliations. » Anatole France, dans *Le Temps*, 1890.

nisme, c'est-à-dire unité de loi dans le monde et triomphe terrestre de la justice dans l'humanité. Ce sont les deux dogmes qui, à l'heure présente, éclairent l'humanité en marche, dans l'ordre de la science et dans l'ordre social, et qui s'appellent dans la langue moderne, l'un *unité des forces*, l'autre *croyance au progrès* (*Ibid.*, pp. 275, 276).

Il ne vaut pas la peine de nous arrêter à ce que ce Juif dit de la fin du christianisme. Tout homme qui veut bien se servir de ses yeux peut aisément constater que la religion chrétienne, bafouée par certains gouvernements et par des lettrés plus épris de chimères que de choses sérieuses, n'a rien perdu de sa vitalité. Nos lecteurs sont aussi en état de juger si les hommes qui suppriment tout ce qui leur plaît dans la Bible et qui renient les croyances de leurs pères peuvent encore être regardés comme conservant la religion juive. En disant que le judaïsme n'a pas à souffrir de la suppression des miracles et des pratiques de la religion mosaïque, ils croient établir ainsi que cette religion « ne peut jamais entrer en lutte avec la science ni avec le progrès. » (*Ibid.*). Cette méthode est connue et jugée : c'est celle de Gribouille qui, pour éviter quelques gouttes de pluie qui ne sauraient même pas l'atteindre, se jette dans une mare où il se noie. Mais le point que nous devons surtout signaler ici, est celui qui concerne les deux grands dogmes du judaïsme, le monothéisme et le messianisme. Darmestetter les refond et les réduit « à l'unité de loi dans le monde et au triomphe terrestre de la justice dans l'humanité. » Mais qu'y a-t-il là-dessous ? *Verba et voces*. Qu'est-ce que cette unité de loi? Qu'est-ce que ce triomphe de la justice? Cette unité de loi sans un Dieu vivant et ce triomphe de la justice sans un Messie, auteur de ce triomphe, ne sont que des mirages, et, disons le mot, des mensonges. En fin de compte, toutes ces évolutions de quelques Juifs sont plus comiques qu'édifiantes. Ces êtres hybrides ne peuvent passer pour Juifs qu'en se dupant. Le judaïsme peut évoluer en rationalisme, si ce mouvement lui plaît, mais il rompt avec le judaïsme. On connaît des protestants qui font des évolutions de ce genre, mais nul ne s'y trompe, et tout esprit judicieux comprend qu'ils ont changé de foi.

Le même jugement doit être aussi, évidemment, porté sur ceux qui s'imaginent nous faire croire que le Messie, promis aux Juifs, n'est rien autre que la liberté. Sans doute, la liberté est un bien précieux, mais il n'en est pas moins vrai que le synode tenu à Breslau, en 1846, a modifié d'une étrange façon la nature

du Messie promis et restreint outre mesure les bienfaits messianiques, lorsqu'il a fait la déclaration suivante : « Nous n'attendons pas d'autre Messie que la liberté » (*Arch. israél.*, p. 694). Dans le moyen âge, pendant plusieurs siècles, les Juifs ont joui, dans divers états chrétiens, d'une entière liberté, et les Juifs résidant en France jouissent de cette liberté depuis l'année 1787. Mais il serait difficile de voir dans cet acte de tolérance l'avènement du Messie. Le rabbin Cahen, dont nous avons eu déjà diverses occasions de relever plus d'une bévue, ne nous montrera pas non plus quels rapports il y a entre les textes messianiques de la Bible et les assertions suivantes : « Le Messie est venu pour nous le 28 février 1890, avec la déclaration des droits de l'homme. Le Messie que nous attendons, c'est la diffusion des lumières, c'est la reconnaissance de tous les droits, c'est l'émancipation de l'humanité entière » (*Arch. Israél.*, an 1847, p. 801). Ce grand rabbin oublie trop que ce qu'il y a de vrai et d'humain, dans cette Déclaration, vient du christianisme et est en opposition avec les doctrines du Talmud. Nous devons, en effet, le proclamer bien haut : la liberté de conscience est un des articles fondamentaux de la Charte évangélique, tout ce qu'il y a de vrai et de bon, dans les idées de liberté, d'égalité. de fraternité et dans la Déclaration des Droits de l'homme, vient du christianisme : l'application de ces principes n'a été retardée depuis le règne des Césars jusqu'à nos jours, que par les légistes, entichés des doctrines païennes de la législation romaine en ce qui concerne les droits de l'Etat sur la religion.

Que les Juifs le veuillent ou non, il n'est que juste de rattacher à Jésus-Christ ce qu'il y a de légitime et de chrétien dans la Révolution française. D'un autre côté, ils doivent reconnaître qu'il est par trop absurde de faire de la liberté civile un Messie, et de nier que le Messie annoncé par les prophètes ne devait être qu'une date. Le mouvement provoqué par la révolution de 1789 avait, il est vrai, exalté l'imagination de quelques Juifs ; et ils se sont efforcés de rattacher à cette époque l'accomplissement de leurs espérances messianiques devenues toutes terrestres. C'est cette manière de voir que nous trouvons dans ce dialogue de M. Adolphe Franck avec son père, « lecteur assidu de l'Encyclopédie. » Vers 1820, à l'âge de douze ans, A. Franck demanda à son père ce que c'était que le Messie et cette Jérusalem dont il était si souvent question dans les livres qu'il lisait : « Le Messie, lui répondit le père, n'est pas une personne ; c'est une date, c'est 1789, l'ère de la liberte ; et Jérusalem c'est la France déli-

vrée. — Et 1793, reprit l'enfant, qu'est-ce ? — C'est tout le contraire, dit M. Franck. » M. Charles Lévêque, qui raconte ce trait à la louange de la famille Franck, ajoute : « Exégèse très libre assurément et tout à fait hétérodoxe, mais où respirait le patriotisme d'une âme ferme et élevée. » Nous ne contredirons pas ce jugement d'un philosophe porté sur un philosophe, son collègue à l'Institut. M. Ad. Franck, qui a toujours maintenu avec fermeté, dans son enseignement, des doctrines spiritualistes qui doivent être chères à tous les chrétiens, à tous les esprits, ne sera pas étonné que nous ne prenions pas plus au sérieux que son docte panégyriste, la théorie du Messie réduit à n'être qu'une date. Le père de A. Franck avait eu le tort d'ajouter foi aux prétendus philosophes du XVIIIe siècle qui croyaient à la toute-puissance de la raison humaine et qui annonçaient le retour de l'âge d'or. Il aurait dû comprendre que raisonner sur le Messie en dehors des textes bibliques, c'est raisonner dans les nuages.

Il y a, du reste, dans cette fantaisie, qui porte certains Juifs à identifier le Messie avec la liberté civile, une persistance de cet esprit pharisaïque et sadducéen, lequel empêcha leurs pères, entichés de domination terrestre, de reconnaître le Messie dans la personne de Jésus-Christ. Les uns et les autres ont rapetissé les promesses messianiques et les ont confinées dans le cercle des jouissances terrestres. Ils ressemblent à ces Juifs infidèles qui, du temps d'Antiochus Epiphane, frayèrent la voie à ce persécuteur, en s'éprenant d'une folle passion pour les Gentils et en adoptant leurs mœurs et leurs habitudes. La liberté de la chair, voilà ce qui leur souriait (I Mach., 1, 12-14). Ils ouvrirent donc des théâtres, des gymnases à la mode grecque, et, tout en sacrifiant à Jérusalem, ils envoyèrent au dehors de l'argent pour faire offrir des sacrifices à Hercule (II, Mach., IV, 19). C'est ainsi que beaucoup de Juifs adorent, sous le nom de Liberté, une idole qui leur permet de satisfaire les mêmes appétits d'ambition, de domination et de jouissances terrestres. Le culte qu'ils rendent à ce faux Messie ne les empêche malheureusement pas de s'associer à ceux qui suppriment ou amoindrissent la liberté des chrétiens.

Le Dieu-Messie de ces Juifs est, du reste, une Liberté qui offre de nombreuses faces : il peut être le premier prince venu qui paraîtra en état de procurer à ses adorateurs le bien-être matériel.

Le Messie-Liberté transformé en Messie-Napoléon Ier. — On sait que ce grand capitaine organisa le rabbinat et nul ne

sera étonné d'apprendre que, l'aveuglement ou la flatterie disposant les Juifs à saisir le premier objet qui se montrait à eux avec un certain éclat, ils aient regardé Napoléon comme le Messie annoncé par les propètes. Ainsi, en 1807, le Grand Sanhédrin reconnut dans Bonaparte l'être surnaturel annoncé par le prophète Daniel. Josèphe avait adoré Vespasien; des Juifs du XIX[e] siècle donnèrent à l'empereur des Français les attributs que la Bible réserve au Messie. Dans cette assemblée de docteurs juifs, un rabbin s'exprima ainsi : « Il a paru vraiment sur la terre un génie surnaturel, entouré d'une grandeur et d'une gloire infinies : *Et ecce cum nubibus cœli, quasi filius hominis veniebat, et dedit ei potestatem et honorem et regnum* (Daniel, VII, 13. — *Discours de M. le rabbin Sègre*, député du département de la Sesia au Grand Sanhédrin). Un autre rabbin confirmait en ces termes l'identification de Napoléon avec le Messie : « Nous voyons clairement, » disait-il, « les merveilles infinies du Créateur suprême annoncées par Daniel. Il a choisi Napoléon. On doit lui appliquer les paroles de mon texte : « Voici mon serviteur dont je prendrai la défense; voici mon élu dans lequel mon âme a mis toute mon affection. Je répandrai mon esprit sur lui, et il rendra justice aux nations; il ne sera point triste ni précipité quand il exercera son jugement sur la terre, et les îles attendront sa loi. Je suis le Seigneur qui vous ai conservé, qui vous ai établi pour être le réconciliateur du peuple et la lumière des nations. » (Isaïe, XLII. — *Sermon de M. David Zinsheimer*, rabbin député de Strasbourg. — *Procès verbaux du Grand Sanhédrin*). Voilà « les nuées du ciel, » emblêmes de la puissance et des manifestations divines (voy. p. 595) accordées à Bonaparte. D'après les rabbins du Grand Sanhédrin qui acquiescèrent à cette profanation, Napoléon est le Messie que Daniel a vu comme homme et comme Dieu venant avec les nuées du ciel (ch. VII, 13). De sorte qu'il suit de cette bizarre interprétation des saints Livres, qu'Isaïe décrivant les qualités qui devaient se trouver dans la personne du Messie, avait en vue le vainqueur d'Arcole, de Marengo, d'Iéna, etc. En un mot, Napoléon réalisait, en 1807, les caractères prédits par les prophètes ! Le spectacle que nous donnent ainsi les Juifs ne nous surprend guère, mais nous tenons à en montrer le côté instructif et peu amusant à la fois. Il est bien pénible, en effet, et bien humiliant d'avoir à balayer de l'exégèse biblique de tels contes à dormir debout.

Interprétation fantaisiste du vœu liturgique des Juifs : *l'année prochaine à Jérusalem.* — Rêvant toujours un empire ter-

restre, lès Juifs ont prétendu que le Messie reconstruirait Jérusalem et son temple. Dans l'espoir de cette restauration de leur ancienne capitale, ils se saluent, à certaines fêtes, en disant : « L'année prochaine à Jérusalem. » Les Juifs modernes ont essayé de donner à cette locution un sens mystique. Ainsi Ad. Franck disait naguère : « Jérusalem est resté un nom symbolique, signifiant la métropole idéale, d'où est partie la loi de Dieu. Personne ne voudra la convertir en résidence réelle. » Il nous semble que le docte Israélite s'aventure beaucoup à ce sujet et qu'il généralise trop ses propres idiosyncrasies. Pour beaucoup de ses coreligionnaires, Jérusalem n'est pas quelque chose d'aussi éthéré qu'il veut bien le dire. Du reste, le Juif Abraham Dreyfus nous apprend lui-même dans la *Revue politique*, etc., le motif qui pourrait porter de nombreux enfants de Jacob à rejeter avec horreur l'idée de se confiner en Palestine : « Les Israélites disent à certains jours de fête : « L'année prochaine à Jérusalem »; ils font allusion à une Jérusalem toute spirituelle, à la Jérusalem de l'ère messianique, prédite par les prophètes, c'est-à-dire au temps où tous les peuples, ayant abjuré leurs haines, seront confondus dans le culte d'un même Dieu. Le siège terrestre de cette Jérusalem peut donc être où l'on voudra — à Paris même si les nations un jour réconciliées consentent à prendre notre ville pour capitale de l'univers. En attendant, les israélites, qui s'y trouvent bien, n'ont aucune raison de la quitter, sans compter qu'ils se priveraient ainsi d'un des plaisirs auxquels ils tiennent le plus, le plaisir d'applaudir les pièces de M. Dumas. C'est l'observation qu'exprimait un artiste du Gymnase en me disant, quelques jours après la première représentation de la *Femme de Claude* : « Oui, votre départ pour Jérusalem, ce serait certainement un beau rêve...; mais ça ferait bien des vides à l'orchestre ! »

Il est, en effet, permis de croire que beaucoup de Juifs ne songent pas à quitter l'Europe, pour retourner dans les contrées aujourd'hui incultes de la Judée. Parodiant un mot célèbre adopté par les Epicuriens et par les sceptiques de tous les temps (*ubi bene, ibi patria*), ils disent volontiers : *Ubi bene, ibi Jerusalem*. Cette ville se trouverait très bien à Paris, à Londres, à Vienne ou à Berlin, lorsque les Juifs auront établi leur empire dans une de ces capitales.

Cependant, il y a, dans le judaïsme moderne, des individus qui tiennent encore à une interprétation des rabbins du moyen-âge relative à la reconstruction matérielle de Jérusalem et au

retour réel des Juifs dans le pays de leurs aïeux. Laissons la parole à un écrivain, qui n'est pas des nôtres, et qui résume ainsi leurs projets : « A-t-on quelque autre indice des projets du silencieux Jacob ? A-t on quelque autre soupçon des desseins d'Israël ? Oui, si l'on tient pour des révélations authentiques ou du moins pour des intuitions du génie, les plans grandioses que M. Alexandre Dumas prête au juif Daniel dans la *Femme de Claude*, et la politique mystique que Georges Elliot attribue, dans son roman de *Daniel Deronda*, au juif Mordecaï.

» Mordecaï affirme qu'il est nécessaire de rétablir la nationalité d'Israël. C'est aussi la pensée qu'exprime le Daniel du dramaturge philosophe. Il y a sans doute parmi les Juifs plus d'un inspiré, qui rêve, comme Daniel, la reconstitution du royaume d'Israël. De pieux voyageurs ont parcouru le monde pour retrouver les tribus perdues. Le juif moldave Benjamin explora pour cette recherche l'Egypte, la Syrie, le Kurdistan et la Perse. Le rabbin Mardochée fouilla le Sahara. On dit qu'aujourd'hui toutes les tribus sont retrouvées, excepté Juda. Gad fut découverte la dernière, mêlée aux Nestoriens et aux Afghans. Faire cesser leur longue dispersion, les réunir en un vaste royaume autour du temple relevé, qui cette fois durera autant que le soleil, c'est à quoi songent, dans un délire religieux, quelques enthousiastes solitaires. Et qui oserait les en blâmer ? Qui oserait leur envier une si généreuse espérance ? Mais le peuple juif est-il docile à la voix de ces derniers nabis ? Je ne le crois pas. »

Il pourrait paraître inutile de le savoir. Mais les chrétiens ne feraient peut-être pas mal de découvrir la pensée de derrière la tête des Juifs, au sujet de leurs projets de domination universelle. Nous allons en dire un mot.

Le Messie de beaucoup de Juifs modernes serait le Veau d'Or : la royauté financière et la domination universelle. — Les Juifs qui repoussèrent et mirent à mort le Christ Jésus, attendaient un Messie politique qui serait un roi comme les autres rois et qui ferait la conquête du Monde. Nous ne sommes donc pas étonné que la masse de la nation juive attende toujours un Messie exterminateur et spoliateur de tous les peuples au profit des Juifs. De nombreux liens la rattachent à l'école Talmudique qui disait : « Entre le temps présent et les jours du Messie, il n'y aura aucune différence, si ce n'est que les nations païennes seront sous notre joug » (Gfrörer, *Das Jahrhundert des Heils*, tom. II, p. 219). Beaucoup de Juifs ont, d'ailleurs, été élevés dans cette tradition que le « Roumi » est une proie pour

leur race, qu'en les pillant ils amassent des mérites aux yeux du Dieu qu'ils se sont forgés. Leur ténacité bien connue effraie aujourd'hui des hommes fort indifférents en matière religieuse ; et ils se demandent si le vieux Jacob, qui se présente à eux comme un Sphinx, ne continue pas à nourrir contre les *Goïm*, contre les chrétiens, contre tous ceux qui ne sont pas Juifs, des projets ténébreux. On est étonné de voir que, en France, quoique relativement peu nombreux, les Juifs sont partout (1). Ils sont dans la finance, dans l'industrie, dans l'enseignement, dans l'administration, dans le gouvernement, au Parlement, dans la magistrature, au barreau, dans le journalisme : Israël est dans toutes les carrières libérales, surtout dans les maisons de banque et à la Bourse. Il est, dès lors, tout naturel de se demander dans quel esprit et avec quelle espérance.

Il faudrait bien peu connaître les aspirations des Juifs et l'ardent désir de la domination qu'ils nourrissent dans leur cœur, pour croire qu'ils ne rêvent pas toujours la royauté du monde. Des chrétiens peuvent s'imaginer que les Juifs devenus riches et puissants ont renoncé à ce rêve, et il peut se faire, en effet, que certains Juifs préfèrent les jouissances qu'ils trouvent chez les *Goïm* et se soucient peu de rétablir le Temple. Mais il en est aussi qui croient que les temps sont proches et qui n'entendent pas au sens mystique la royauté promise à leurs pères. C'est bien plutôt au sens littéral et matériel qu'ils interprètent les divins oracles.

(1) En France, il y a, d'après les statistiques officielles, 45,000 Juifs, Théodore Reinach en comptait, en 1884, 63,000; et, en 1885, l'*Annuaire des Archives israélites* fait monter ce chiffre à 80,000 ou 85,000. D'après un article paru en 1890, dans l'*Archivio di Statistica*, le chiffre total de la race juive disséminée dans les différentes parties du monde serait actuellement de sept millions.

L'Europe ne compte pas moins de 5 millions 500,580 israélites, qui sont ainsi répartis dans les différents pays :

La Russie, 2,700,000; l'Autriche-Hongrie, 1,500,000; l'Allemagne, 650,000; la Roumanie, 400,000; la Turquie, 100,000; la Hollande, 70,000; la France, 59,000; l'Angleterre, 70,000; l'Italie, 40,000; la Suisse, 7,000; l'Espagne, 6,000; la Grèce, 5,000; la Serbie, 4,000; la Belgique, 3,000; la Suède, 2,000; le Portugal, 1,000; l'Afrique en possède 300,000, dont 32,000 en Algérie et 60,000 en Tunisie.

En Asie, les Israélites sont au nombre d'environ 240,000, dont 150,000 dans la Turquie asiatique et l'Arabie. La Chine n'en compte qu'un millier.

En Amérique, 300,000 Juifs sont dans les Etats-Unis, et 8,000 dans l'Amérique du Sud.

Le secret d'Israël n'est donc pas très difficile à deviner, lorsqu'on connaît l'opinion de ce peuple sur le Messie, sur le conquérant heureux dans ses entreprises et destiné par Dieu à donner aux Juifs l'empire du monde. C'est ce qu'un écrivain très modéré a parfaitement remarqué naguère, à propos d'un livre fait dans un but de conciliation par Edouard Hartmann (1). Après avoir cité un passage de Renan relatif au « sage selon le terre..., qui a bouleversé le monde par sa foi au royaume de Dieu et qui ne croit plus qu'à la richesse (2), » Arvède Barine s'exprime ainsi (*Revue politique et littéraire*) :

« Cet homme qui proportionne si sagement la mise à l'enjeu est fait pour réussir, et il réussira, n'en doutez point, à la seule condition de ne pas effaroucher trop tôt ses futurs sujets, les chrétiens. Il a renoncé, en esprit pratique, au rêve d'un nouveau royaume de Juda : vous représentez-vous tous les Rothschild réunis à Jérusalem et réduits à se prêter les uns aux autres? Il rêve mieux que cela. Il rêve la constitution d'une grande aristocratie juive qui gouvernera le monde et qui tiendra les chrétiens sous ses pieds. Une Société bien connue lui apparaît déjà comme l'embryon du futur gouvernement central de cette oligarchie géante qui réduira en esclavage ses anciens oppresseurs; non point l'esclavage d'autrefois, aveć sa forme brutale et choquante, mais un esclavage en douceur : on se croira libre et l'on sera un pantin tiré par des fils invisibles et silencieux.

» Je comprends ce rêve. Il est grand, beau, vengeur, et il est

(1) *Das Judenthum in Gegenwart und Zukunft* (le Judaïsme dans le présent et dans l'avenir).

(2) Voici ce portrait du Juif moderne fait par Renan qui semble s'y être peint aussi lui-même : « Nous l'avons tous connu, ce sage selon la terre, qu'aucune chimère surnaturelle n'égare, qui donnerait tous les rêves d'un autre monde pour les réalités d'une heure de celui-ci; très opposé aux abus, et pourtant aussi peu démocrate que possible; avec le pouvoir, à la fois souple et fier, aristocrate par sa peau fine, sa susceptibilité nerveuse et son attitude d'homme qui a su écarter de lui le travail fatiguant; bourgeois par son peu d'estime pour la bravoure guerrière et par un sentiment d'abaissement séculaire dont sa distinction ne le sauve point. Lui qui a bouleversé le monde par sa foi au royaume de Dieu, ne croit plus qu'à la richesse. C'est que la richesse est, en effet, sa vraie récompense. Il sait travailler, il sait jouir. Nulle folle chevalerie ne lui fera échanger sa demeure luxueuse contre la gloire périlleusement acquise; nul ascétisme stoïque ne lui fera quitter la proie pour l'ombre. L'enjeu de la vie est, selon lui, tout entier ici-bas. »

réalisable : il commence même à se réaliser. Les juifs — je ne parle toujours que de l'Allemagne — ont eu le tort de ne pas assez dissimuler. Quelques-uns, la tête tournée par les succès des dernières années, se sont vantés de leur futur triomphe. Les Allemands ont pris l'alarme. Il faut lire dans le livre de M. Hartmann à quel point ils ont eu peur. Ils se voyaient déjà réduits en esclavage. La presse juive, c'est-à-dire la presse allemande à peu près tout entière, s'est hâtée de les rassurer; toute la communauté juive, qui commençait à parler très haut, a mis une sourdine, et l'antisémitisme s'est tu ; mais il est loin d'être mort, dit M, Hartmann : il sommeille et un rien le réveillera, car les esprits les plus modérés reconnaissent que les juifs constituent pour l'Allemagne un « danger national ». On ne diffère que sur les moyens de parer à ce danger, M. Hartmann espère que la douceur et la tolérance le feront peu à peu disparaître en favorisant l'assimilation de l'élément juif par l'élément germanique. Toutefois, il prévoit le cas où son espoir serait déçu, et il propose alors une série de lois et de mesures grâce auxquelles, sans violences d'aucune sorte, les juifs trouveraient un grand avantage à s'en aller d'Allemagne. Ce serait une espèce d'exode volontaire.

» Souhaitons de ne pas voir ces choses-là, d'abord parce qu'elles ne sont pas à la gloire de l'humanité, et puis parce que nous en subirions le contre-coup. Nous sommes très heureux d'avoir nos 63 000 juifs français; nous serions peut-être moins contents s'il nous fallait recevoir les 562 000 juifs allemands (1). Les plus vexés, dans ce cas, ne seraient pourtant pas les chrétiens : ce seraient nos concitoyens israélites, qui se trouvent bien chez nous et qui craindraient qu'une grande invasion d'*Askenazim* ne gâtât leurs affaires. »

Les Juifs ne paraissent guère, du reste, pouvoir éviter cet exode qu'en se faisant chrétiens ou en s'emparant du pouvoir. Leur alliance avec les francs-maçons et l'aide pécuniaire qu'ils apportent à certains gouvernements peuvent leur faire espérer d'escompter des événements qui ne seraient peut-être pas longtemps à venir. Ils n'ignorent pas les moyens qui leur permettraient de réaliser leur rêve et d'atteindre la domination temporelle du monde. On sait qu'ils ont le nerf de la guerre : depuis longtemps le plus clair de leur respect va droit à la richesse et

(1) « Ce chiffre ne comprend pas l'Autriche-Hongrie, où les juifs sont plus de 1,600,000. »

leur culte s'adresse surtout au Veau d'or ou à Mammon. Ils ne doutent pas que l'or ne donne le pouvoir, et en s'associant aux athées, aux sceptiques, ils pourraient amener une révolution sociale, dont un prétendu Messie serait l'instrument et dont le résultat serait la domination des Juifs sur les peuples chrétiens.

Nécessité d'enrayer l'avènement de la domination des Juifs en travaillant à réformer leur idéal messianique et en les amenant à la conclusion que la prophétie de Daniel leur impose. — L'idée messianique est liée chez les Juifs à celle d'un grand empire sémitique ou plutôt israélitique élevée sur la ruine de la chrétienté. A l'époque de Jésus-Christ, ils voulaient un Messie qui procurât le triomphe d'Israël sur l'empire romain et sur toutes les autres nations. Cette espérance remplit tous les commentaires écrits sur les prophètes par les rabbins du moyen âge; elle est inculquée dans les esprits des Juifs modernes qui s'entretiennent et s'encouragent dans la pensée de cet événement heureux, pour eux, et terrible pour les autres peuples. Aujourd'hui, comme au temps de Notre-Seigneur, ils attendent un Messie qui fera triompher le judaïsme politique et religieux dans le monde entier. Par un système de corruption qui leur est facile, ils peuvent s'emparer, plus ou moins ouvertement, du monopole des fonctions administratives, et trouver enfin un Messie qui donnerait une entière satisfaction à leurs désirs immodérés d'un royaume temporel et établirait leur prééminence sur tous les peuples.

Pour empêcher cet asservissement des peuples chrétiens aux Juifs, il ne saurait être question de provoquer une guerre de religion : Jésus-Christ a donné mission d'enseigner et non pas de contraindre. Dans l'intérêt même matériel des Juifs, il faut travailler à en convertir le plus possible et affaiblir ainsi le nombre des ennemis du christianisme. Or, le plus grand obstacle à leur conversion, se trouve dans leur espérance d'un Messie vainqueur des peuples et qui leur donnera l'empire sur toutes les contrées du globe. Il faut donc nous efforcer de modifier les opinions des Juifs touchant le Messie, et leur montrer qu'il est venu et que, d'après les prophètes, il est de leur devoir de s'agenouiller devant le Messie de Béthléem et du Calvaire. Pour réformer l'idée qu'ils se font du Messie et leurs opinions touchant son règne, il faut aussi leur montrer la vanité des biens de ce monde : il faut leur faire comprendre que la perfection religieuse — la principale aux yeux de Dieu — ne consiste pas à dominer ses semblables et à les dépouiller de leurs biens. Le vrai Messie, qui connaît mieux

la valeur des biens spirituels, est venu précisément apprendre aux hommes, par son exemple, à donner une valeur secondaire aux choses de ce monde, et à s'élever au-dessus de la matière. En refusant d'être un Messie politique, Jésus-Christ a voulu condamner l'esprit du monde qui s'était glissé parmi les Juifs sous forme d'attache démesurée aux choses présentes. Le divin Maître n'a pas voulu resserrer son empire dans les limites d'un empire terrestre : le royaume des cieux est surtout un royaume spirituel. Il comprend les hommes qui n'ont pas concentré leur affection sur cette terre ; il exclut ceux dont l'idéal est d'amasser de l'argent et dont toute l'activité se consume dans l'acquisition de la fortune. Pénétrés de cette vérité et renonçant à leurs doctrines terre à terre, les Juifs n'ont ensuite qu'à étudier attentivement la prophétie de Daniel, et ils se trouveront bientôt amenés aux pieds de Jésus-Christ.

La légitimité de cette conclusion a été reconnue non seulement au temps de la vie terrestre du Sauveur et de la prédication des apôtres, mais à toutes les époques. Des Juifs très instruits et des rabbins n'ont pu s'empêcher de lui apporter leur adhésion. C'est ainsi que se conduisirent, dans le moyen âge, Josua Lurki (Hieronymus *a. s. Fide*). Paul de Burgos (Salomo Levi), qui motivèrent leur conviction à ce sujet dans des écrits très concluants. Nous nous contenterons de citer quelques lignes du rabbin Samuel de Maroc, président d'une synagogue, converti au christianisme en 1085, qui avait exposé, dix ans avant sa conversion, à un rabbin de ses amis, nommé Isaac, la prophétie des soixante-dix semaines et réfuté l'illusion des Juifs qui attendaient encore le Messie. Dans cet ouvrage écrit en arabe et qui a été traduit en latin par Alphonse Bonihominis sous ce titre : *De adventu Messiae, quem Judaei temere expectant liber* (Voy. Migne, série lat., vol. CXLIX, pag. 344), le rabbin Salomo de Fez s'exprime ainsi : Videtur etiam, Domine mi, quod completum est, quod scribit Daniel : « Postquam consummatæ fuerunt *sexaginta duœ hebdomadœ*, occidetur Christus, et tunc veniet populus cum principe venturo, et destruet civitatem, et domum comminuet, et condemnabunt eam et auferetur sacrificium et consummabitur destructio perpetua, » Et non est dubium, Domine mi, quin destructio desolationis perpetua sit captivitas ista in qua sumus, jam sunt 1,000 anni. Et aperte dicit Deus per prophetam quod *erit desolatio perpetua* post occisionem Christi sicut est désolatio nostra, postquam Jesus fuit occisus, nec comminatus est Deus nobis perpetuam desolationem, nisi per occisionem Christi. Et si

voluerimus dicere quod ante mortem Jesu fuimus in desolatione, ad hoc respondent nobis Christiani, quod ante mortem illam non fuit desolatio, nisi 70 annis, et post hoc fuimus apud Deum in gratia et honore. Certe, Domine mi, ego non video evasionem contra prophetiam istam, quia de facto isto probatur nobis, quod postquam a reædificatione fuerunt completæ septuaginta duæ (1) hebdomadæ super annos qui sunt anni CCCC et XXXIV, tunc fuit Jesus occisus a patribus nostris, et postea venit dux, scil., Titus et populus Romanus, et fecerunt nobiscum secundum prophetiam istam, hodie sunt mille anni et ultra, et nihilominus in ira Dei sumus, et tamen in ipso speramus.

L'étude de la prophétie des soixante-dix semaines a amené aussi beaucoup d'autres Juifs à reconnaître qu'elle s'est accomplie dans la personne de Jésus-Christ. Ainsi, dans une discussion sur ces soixante-dix semaines, Simon Luzzato, rabbin de Venise, ayant été pris pour arbitre entre un Juif converti au christianisme et un Juif relaps, et ayant bien compris la valeur de la prophétie, termina la dispute en disant : « Taisons-nous et fermons les livres, car si nous continuons à scruter cette prophétie, il arrivera facilement que nous deviendrons tous chrétiens. On ne peut, en effet, nier que l'avènement du Messie, n'y soit clairement exposé et que le temps de sa venue ne soit écoulé. » (Voy. Wolf, *Bibliotheca Hebraïca*, t. III, p. 1128). Ce rabbin ajouta, il est vrai : « Est-ce de Jésus de Nazareth? ce n'est pas à moi à le dire. » (*Ib.*). Il n'y a cependant qu'à ouvrir les yeux, c'est ce que firent Schemuel Nahmias et son frère Joseph qui, ayant entendu les paroles de Luzzato, firent une étude sérieuse de la prophétie et se convertirent à la foi chrétienne. On doit à Schemuel un livre intitulé : *Derek 'amúna* (*Voie de la foi*) à l'usage des Hébreux.

Il est certain que, d'après les révélations prophétiques, et, en particulier d'après les chiffres donnés par Daniel, le Messie est déjà venu. Aussi voyons-nous que beaucoup de Juifs constatent enfin l'accomplissement, dans la personne de Jésus-Christ, de toutes les prophéties concernant le Messie (2). Ils se voient dans

(1) Il y a eu évidemment ici une erreur de copiste : il faut *sexaginta duæ*.

(2) Cette démonstration a été naguère (1887) reconnue vraie par un des Juifs les plus instruits et les plus respectés de la Hongrie, le docteur J. Lichtenstein. qui a rempli pendant trente-huit ans les fonctions de rabbin à Tupiozele. Dans deux traités parfaitement

l'impossibilité de contester que le Messie, objet de la prophétie de Daniel, ne soit venu depuis dix-neuf siècles (1890) Les traits relatifs au divin Libérateur sont si frappants en Jésus-Christ, qu'il est impossible de ne pas l'y reconnaître. Voyant donc que les prophéties messianiques se sont parfaitement accomplies dans ce divin Rédempteur, beaucoup de Juifs demandent le baptême. C'est ainsi que le rabbin Drach, les frères Ratisbonne et les frères Léman ont converti un grand nombre de leurs frères. Le P. Théodore Ratisbonne avait, à lui seul, baptisé à Paris, en peu d'années, plus de sept cents Juifs. Déjà, en 1844, l'ex-rabbin Drach constatait que ces conversions se produisaient fréquemment. « Suivez, disait-il à ses frères selon la chair, dans sa *Lettre aux Israélites*, suivez, je vous en conjure, l'exemple de tant d'Israélites qui, depuis quelques années, reviennent *en foule*, vous savez que je n'exagère pas, et dans tous les pays, à la sainte foi catholique, la véritable religion de nos pères. »

Coup d'œil sur les sentiments des saints Pères au sujet de la prophétie des soixante-dix semaines. — Ces saints Docteurs doivent être considérés à deux points de vue : comme organes de la tradition et comme de simples exégètes, théologiens ou philosophes, qui ont leurs opinions particulières, divergentes et quelquefois opposées les unes aux autres, sur des points qu'ils n'ont pas suffisamment élucidés. Considérés sous le premier rapport, les Pères entendent de Jésus-Christ l'ensemble de la prophétie ; mais, d'un autre côté, leur exégèse est souvent défectueuse, et, s'ils ont tous bien compris la portée de cet oracle, ils n'ont pas toujours distingué aussi bien les éléments qni le constituent. Nous allons donc voir que les Pères ont parfaitement suivi les grandes lignes qui s'en dégagent, malgré des interprétations inexactes et contradictoires relatives au point de départ et au point d'arrivée.

Organes de la tradition chrétienne, les saints Pères ont unanimement reconnu que cette prophétie est messianique et qu'elle a eu son accomplissement dans la personne de Jésus-Christ. — L'explication traditionnelle de la prophétie est conforme à celle des vrais Israélites qui, à l'époque de la naissance de Jésus-Christ et après son baptême, attendaient le Mes-

écrits et qui ont soulevé une vive controverse, ce rabbin affirme la divinité et la messianité de Jésus-Christ. Mais il prétend — chose inexplicable et insoutenable — rester attaché aux rites mosaïques, tout en affirmant que Jésus-Christ est le Messie.

sie et soupiraient après la rédemption d'Israël. Les vrais enfants d'Abraham vivaient alors dans l'attente du Messie ; ils savaient que le temps de l'accomplissement des espérances messianiques était proche (Voy. p. 1034, 1163). Ceux qui voulaient se renseigner n'ignorèrent pas que la révélation de l'ange Gabriel a pour objet de fixer l'époque de la manifestation du Messie, qui était la fin de toutes les promesses et de toutes les prophéties. Jésus-Christ montra qu'elles s'accomplissaient en sa personne et il fonda le royaume des cieux ou le royaume messianique. A la suite des apôtres et des évangélistes, les saints Pères ont défendu cette thèse traditionnelle et ils ont attesté que Jésus-Christ était le terme et l'objet de la prophétie de Daniel : ils ont fait voir que tout ce qui y est dit du Messie s'applique à Jésus de Nazareth, que les caractères, les fonctions du Messie, le temps de sa venue, tout en un mot, indique un accord parfait entre la prophétie et son accomplissement dans la personne de Jésus-Christ.

Tous les Pères reconnaissent donc que les versets, 24-27 offrent une manifestation de Jésus-Christ sur la terre, de sa mort et de la destruction de Jérusalem par les Romains. Ces saints docteurs expliquent unanimement cette prophétie, de la venue de Jésus-Christ et de sa carrière messianique. Tous expliquent le verset 24 de l'expiation du péché par la mort de Jésus-Christ. Contentons-nous de citer Tertullien (*Contra Jud.*), saint Athanase (*Sermo de Incarnat.*), saint Basile (*Contra Jud.*), saint Ephrem (*Comment. in Dan.*), Polychronius (*Frag. in Dan.*, dans *Script. vet. nova collectio*, de Mai, t. I, p. II), Ammonius (*Catena, in Dan.*, dans le livre cité de Mai, t. I, p. II, pag. 212), Bède, Petrus Alphonsi, Pierre de Blois, Albert le Grand, Raymond Martini, Nicolas de Lyre, etc. Quelques-uns d'entre-eux interprètent la première partie de ce verset dans ce sens que les Juifs avaient comblé la mesure de l'iniquité (saint Hippolyte, Origène (*in Matth.*), Eusèbe (*Démonst. évang.*), Théodoret (Voy. p. 904). Ils reconnaissent que Justice éternelle est le Christ lui-même (Tertull., Eusèbe, saint Athanase, saint Ephrem, Théodoret) ou qu'il fut l'auteur de dons spirituels attribués au Messie (Jules Africain, Origène, saint Chrysostome, saint Basile). Quelques-uns (Africain, Origène, saint Chrysostome, saint Basile), interprètent les paroles « pour accomplir Vision et Prophète » de la cessation, à la venue du Christ, des prophéties de l'Ancien Testament ; et d'autres (saint Clément d'Alexandrie, saint Hippolyte, Eusèbe, saint Ephrem, saint Jérôme, dans le Vulgate) expliquent ce passage de leur accomplissement en Jésus-Christ. Tertullien,

saint Athanase, Théodoret, la Glose interlinéaire, Albert le Grand admettent les deux interprétations (Voy. p. 911 et ss.).

Ces anciens commentateurs rapportent aussi au Messie l'expression « Saint des Saints. » Clément d'Alexandrie s'exprime ainsi à propos de l'onction : « Notre Seigneur Jésus-Christ, le Saint des Saints, après être venu et avoir accompli la vision et le prophète, fut « oint », dans sa chair, de l'Esprit de Dieu. » (*Strom.* I, c. 21). Rapportons encore l'exposition que saint Hippolyte donne de ce passage : « Il n'y a d'autre Saint des Saints que l'unique Fils de Dieu, qui, lorsqu'il s'est manifesté, leur a dit : « L'esprit de Dieu est sur moi, c'est pourquoi il m'a oint » (voy. de Magistris, XVII). Quelques Pères ne discutent pas ce verset, mais la plupart d'entre eux (Clément d'Alexandrie, Tertullien, Africain, Eusèbe, Polychronius, Théodoret, saint Ephrem, saint Jérôme, saint Augustin) admettent que ἅγιος ἁγίων désigne le Messie, et que tout le verset est messianique (1).

Il en est de même du verset 25 où est mentionné le *Mašiaḥ-Nagid*, l'Oint-Chef qui est le Messie proprement dit et qui réunit en lui les qualités de roi théocratique : doublement oint comme prêtre et comme roi ou guide du peuple messianique. Telle est l'interprétation générale des Pères (voy. p. 934 et ss.). Aux yeux de quelques Pères, cependant (Hippolyte, Eusèbe et Théodoret), le χριστὸς ἡγούμενος désigne un personnage différent du Messie. Eusèbe a supposé que cette expression désigne la série légitime des pontifes hébreux, parce que dans l'Ancien Testament ils sont appelés « Oints. » La faiblesse de cette interprétation est assez évidente pour que nous n'ayons pas besoin d'insister (voy. p. 1179).

Il n'y a rien qui indique que, par Messie-Chef, nous devions entendre des prêtres ou des princes, ou même un personnage différent du Messie dont il va être parlé plus expressément. Le texte identifie, en effet, le *Mašiaḥ-Nagid* du vs. 25 avec le *Mašiaḥ* du vs. 26 (voy. p. 968). C'est ce qu'ont très bien vu, entre autres, saint Ephrem et Polychronius.

(1) Nous avons vu que la version syriaque a très bien traduit l'expression Saint des Saints. Saint Ephrem, qui l'a suivi dans son commentaire, explique en ces terme la messianité de notre prophétie : « Depuis le décret donné pour reconstruire Jérusalem avec ses places et ses murs, et jusqu'à ce que vienne le Christ-Roi, il y aura sept et soixante-deux semaines, de sorte que la ville sera reconstruite au commencement des soixante-dix semaines, comme je vous l'ai dit, et que le Christ viendra à la fin, comme je vous l'ai montré : il s'écoulera donc jusqu'à l'avènement du Christ soixante-dix semaines » (*Opp. syr. lat.*, II, 221).

Quelques Pères, trompés par les versions grecques des LXX et de Théodotion, n'ont pas compris l'expression « Christ sera exterminé. » Au lieu de χριστός (oint), ces versions offrent χρῖσμα (onction). On pourrait admettre que les traducteurs ont employé ici l'abstrait pour le concret. Mais Eusèbe et quelques autres ont traduit ce passage par « l'onction cessera, » et ils l'entendent de l'abolition du sacerdoce ou du pontificat légitime. Cette extinction du sacerdoce hébreu aurait eu lieu à la mort du pontife Hyrcan. Ceux qui ont suivi le texte hébreu, la Vulgate ou la version syriaque *Pešito* admettent que l'expression *ikkarēt mašîaḥ* indique la mort sanglante du Christ.

Le verset 27 est aussi interprété par les Pères dans un sens messianique. Ainsi ils disent que l'Alliance confirmée est la loi évangélique du Christ, promulguée par les Apôtres (Eusèbe, S. Chrysostome, S. Ephrem, Théodoret, Bède), et ils tiennent que le sacrifice et l'oblation de l'ancienne loi sont abolis par le sacrifice de la croix (Eusèbe, saint Ephrem, Théodoret, Bède).

Ainsi, il n'est pas permis de soutenir que les saints Pères sont en désaccord relativement à l'explication du ch. IX de Daniel, et qu'il n'y a pas une tradition catholique qui en admette la messianité. Tous les Pères tiennent cette prophétie pour messianique, sauf Julius Hilarianus et les eschatologues (Apollinaire et Hesychius), qui renvoient l'accomplissement d'une partie de cette prophétie à la fin du monde.

Ce résultat ne saurait étonner lorsqu'on sait de quelle importance est pour le christianisme l'autorité du livre de Daniel et le témoignage que l'Eglise puise dans les prophéties de ce livre relativement au Sauveur. « Aucun des prophètes, dit saint Jérôme, n'a parlé du Christ si ouvertement... Illud in præfatione commoneo, nullum prophetarum tam aperte dixisse de Christo. Non enim solum scribit eum esse venturum, quod est commune cum cæteris, sed etiam quo tempore venturus sit docet ; et reges per ordinem digerit, et *annos annumerat*, ac manifestissima signa prænuntiat (*Comment. in Dan.*, *prologus*). Ce grand docteur, qui rapporte, au sujet de la prophétie des semaines, les opinions des docteurs qui l'ont précédé, les expositions d'Eusèbe, d'Hippolyte, d'Origène et de Tertullien, et laisse au jugement du lecteur le choix de l'explication qu'il trouvera la meilleure, commence par donner le sentiment d'Africain, d'après lequel « personne ne doute qu'il ne soit parlé de l'avènement de Jésus-Christ, qui a paru dans le monde après ses soixante-dix semaines ». (Nullique dubium quin de adventu Christi prædic-

tio sit, qui post septuaginta hebdomadas mundo apparuit). Après avoir remarqué aussi que, « aucun écrivain de l'Ancien-Testament n'a si bien parlé du royaume des cieux, » saint Augustin atteste également que Daniel a parfaitement défini le temps de la venue du Messie : Daniel etiam tempus, quo venturus fuerat Christus atque passurus, numero definivit annorum, quod longum est computando monstrare, et ab aliis factitatum est ante nos (*De Civit. Dei*, XVIII, 24). Répondant à Hésychius, évêque de Salone, d'après lequel la prophétie ne devait s'accomplir qu'à la fin des temps, l'évêque d'Hippone affirme que la prophétie a été accomplie à l'avènement de Jésus-Christ, qu'elle ne demeure pas à accomplir, et que les commentateurs ont démontré, par les supputations des temps et par les événements eux-mêmes, qu'elle s'est accomplie : Tot expositores divinorum eloquiorum, qui hanc non solum computatione temporum, verum etiam rebus ipsis completam fuisse demonstrant, maxime quod ibi scriptum est, *Et ungatur Sanctus sanctorum* ; vel propter quod in eadem prophetia hebræi codices expressius habent, *Occidetur Christus, et non erit ejus...* (*Epist., ad Hesychium*, CXCIX, cap. VII). Les commentateurs catholiques, du reste, sont d'accord sur l'interprétation messianique des textes du chapitre IX (sauf Hilarianus dont nous allons nous occuper, et Hardouin et Calmet qui seront l'objet d'une étude spéciale). Les commentateurs protestants (Luther, Calvin, etc.) jusqu'au commencement de ce siècle, et, de nos jours, Hævernick (*Comment.*), Hengstenberg (*Christologie*, III), Auberlen (*Der Prophet. Dan.*), Kliefoth, Keil, Pusey (*Lectures on Dan.*) regardent aussi cette prophétie comme messianique et comme accomplie en Jésus-Christ...

Sentiment erroné de Julius Hilarianus. — Julius Hilarianus, écrivain ecclésiastique du quatrième siècle, auteur d'un traité sur la Pâque et d'une Chronique sur la durée du monde (*Chronologia seu libellus de mundi duratione*) a adopté le point de vue que lui suggérait la version alexandrine : trompé par cette traduction, il a supposé que la prophétie des soixante-dix semaines se rapporte à la persécution d'Antiochus, et par « l'onction supprimée, » il entend la grande sacrification ou le culte judaïque. Il compte les sept premières semaines à partir de la première année de Darius, dans laquelle Daniel eut la vision ; et les termine à la première année de Cyrus. Ensuite il commence les soixante-deux semaines à cette première année de Cyrus, et il les fait aboutir à l'an 141 (de l'ère des Séleucides), et la dernière semaine à l'an 148 de la même ère. Pour arriver à ce résultat,

Hilarianus suit une méthode que la critique exégétique ne saurait guère approuver : il ne tient aucun compte du texte. Ainsi, il suppose que le *terminus a quo* ou la première année des sept premières semaines est l'année même où Daniel eut la vision, c'est-à-dire la première année de Darius, qu'il compte, sans aucun motif, comme étant la vingt et unième de la Captivité. C'est aussi sans se préoccuper du texte, qui a trait à la reconstruction de Jérusalem, que le même écrivain signale comme le *terminus ad quem* de ces mêmes semaines la première année de Cyrus et aussi la dernière année de la captivité : anno primo Darii regis, qui regnavit ad regnum Chaldæorum, qui etiam Balthazar regem occidit, Daniel vidit visionem : et fuit vigesimus annus captivitatis Hérusalem. Hilarianus a très bien vu que Darius est le successeur de Balthasar et que son règne commença en la vingt et unième année de la *destruction* (il met à tort captivitatis) de Jérusalem. L'année de la vision est ainsi bien indiquée, mais cet auteur se trompe lorsqu'il fait dater les soixante-dix semaines de l'année de cette vision : 18 enim annis vixit Nabuchodonosor, posteaquam prædatus est Sedechiam et Hierusalem ; et filius ejus Balthazar (qui est ici justement identifié avec Evilmérodach) regnavit annis tres, in quo anno occisus est, et suscepit regnum Darius. Cujus anno primo Danieli ab angelo dicitur de hebdomadis septuaginta : quos cum partiretur, septem hebdomadæ primo ab eodem angelo nominatæ sunt : quæ sunt anni quadraginta novem, qui junguntur an 21 captivititatis, quando Daniel vidit visionem, et efficiuntur anni septuaginta. qui completi sunt in in Babylonia, ut impleretur visio et prophetia Hieremiæ (on voit par quel amalgamé bizarre, ce chronographe fait entrer les premières semaines dans les soixante-dix ans de la captivité : l'ange parle de quarante-neuf ans qu'Hilarianus unit aux vingt et un ans qui forment la durée comprise entre la captivité (607-608) et la destruction de Jérusalem (588-587), et il se garde d'expliquer comment ces quarante-neuf ans qui commencent dans la première année de Darius finissent à la première année de Cyrus — il n'y a que vingt-et-ans). Puis il ajoute : Post quos annos Cyrus rex Persarum jubet populos ire ad Hierusalem primo anno regni sui ; ut ædificari posset Hierusalem (Cyrus n'a pas donné l'autorisation de reconstruire cette ville), et ungeretur Sanctum Sanctorum quod fuit in Templo Dei sacratissimum. Mais, outre qu'il eût été difficile de montrer que Cyrus ait ordonné d'oindre un Saint des Saints, il n'est pas vrai que le Christ-Chef mentionné au vs. 25 soit Zorobabel,

comme le prétend Hilarianus : Revertuntur igitur populi de Babylonia, habentes secum ducem Zorobabel, de quo mentio facta est ab angelo ad Danielem : usque ad Christum ducem hebdomades septem. La raison qu'il donne de cette identification est bien peu concluante : omnis enim rex populi Dei in divina lege christus appellatus est. Il ajoute, il est vrai, que Zorobabel est décrit comme un roi par Zacharie (IV, 9, 10), qui nous apprend que « les mains de Zorobabel ont fondé cette maison » (le temple) et qui représente ce prince ayant « le plomb (de niveau) à la main. » Ce plomb est ainsi interprété par Hilarianus : quod hodie imperatores, in manu dextera, veluti populum ferre videntur. Mais nous avons vu qu'il ne s'agit pas dans le texte d'un oint quelconque, du premier roi qui peut s'offrir à l'esprit (voy. p. 934), et nous savons d'ailleurs que Zorobabel ne vint pas à Jérusalem 49 ans après la « parole pour reconstruire cette ville ». Le même écrivain suppose encore que les soixante-deux semaines ou les 434 ans vont du rétablissement du temple à l'an 141 des Séleucides (171 av. J.-C.). D'après la prophétie, il s'agit d'une durée de 434 ans ; or, de l'an 536 à l'an 171, on n'obtient que 365 ans (différence : 69 ans). Il compte pour la durée du règne des Perses 263 ans (de 538 à 333 ; en trop : 57 ans), et, pour le règne des Grecs, d'Alexandre à Antiochus Epiphane, 171 ans (il y aurait 162 ans; par conséquent, 9 ans de plus). Mais l'argument chronologique n'est pas seul contraire à la théorie d'Hilarianus; il est en désaccord avec les données contenues dans le texte.

Aussi les saints Pères n'ont-ils jamais douté que cette prophétie n'ait le Messie, c'est-à-dire Jésus-Christ, pour objectif. Mais, s'il est certain qu'il y a une tradition catholique, attestant le sens messianique de cette prophétie, il faut néanmoins reconnaître que ces mêmes docteurs sont en désaccord en ce qui touche à l'analyse détaillée qu'ils en ont faite. Le docteur Fraidl, professeur à l'Université de Graz, qui a réuni et commenté les textes des Pères et des commentateurs du moyen-âge, résume, en effet, très bien en ces termes, le résultat de cette étude : « Avec l'accord dans la compréhension des pensées principales (Nebst der Uebereinstimmung in der Aufassung der Hauptgedanken), règne cependant une grande variété dans l'explication des expressions séparées et dans la supputation. (Herrscht aber grosse Mannigfaltigkeit in der Deutung der einzelnen Ausdrücke, und in der Berechnung). *Il faut reconnaître une explication traditionnelle de la prophétie des semaines (dans leur pensée*

principale), *mais on ne peut parler d'une supputation traditionnelle « des semaines »* (*Man muss eine traditionnelle Erklärung der Wochenprophetie* (*in Hauptgedanken derselben*) *anerkennen, aber man kann von einer traditionnellen Berechnung der Wochen nicht sprechen*). *Die Exegese der siebzig Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit*, Graz, 1883, p. 154).

Le silence de quelques Pères au sujet de la prophétie des soixante-dix semaines. — On objecte que cette prophétie n'a pas obtenu, dans l'enseignement des Pères, la place à laquelle elle a droit. Elle a été passée sous silence par quelques-uns de ces docteurs qui ont exposé les prophéties messianiques ou discuté avec les Juifs. D'autres Pères n'ont pas reproduit ce passage (IX, 24-27) dans les endroits de leur apologétique, où les prophéties de l'Ancien-Testament ont une grande importance. Ainsi, saint Justin (*contre Tryphon*), saint Cyprien (*Testimonia contra Judæos*), Lactance (*Instit.*). Mais on s'explique très bien que ces apologistes, ayant de nombreux arguments pour établir la divinité de Jésus-Christ, aient négligé celui que nous tirons de la prophétie du ch. IX. Ils ne doutaient pas de la messianité de ce passage; mais, parce qu'ils ne pénétraient pas bien le sens de certains détails, ils ne se trouvaient pas suffisamment en état de l'exposer, de la discuter et de la défendre. Lorsqu'on songe aux difficultés que devaient leur présenter les traductions grecques dont ils faisaient usage et l'imperfection des connaissances historiques et chronologiques inhérentes aux érudits de leur temps, on s'explique très bien pourquoi quelques Pères n'ont pas insisté sur une prophétie qui est cependant si importante pour la religion chrétienne, et qui fournit un appui solide à la divinité de cette religion. D'un côté, il ne leur était pas possible d'entrer dans une étude approfondie des textes, et de l'autre, ils n'auraient pu montrer, d'après la chronologie, l'accomplissement de cette prophétie. N'oublions pas que la Bible renferme de nombreux trésors et reconnaissons qu'ils n'ont pas tous été découverts dans les premiers siècles. Il ne faut pas supposer que les Pères et les scholastiques aient achevé l'œuvre de l'apologétique et qu'il ne nous aient laissé rien à faire. En ce qui concerne la prophétie des soixante-dix semaines, il faut reconnaître qu'elle avait été donnée d'abord en faveur du peuple élu et que c'était à lui de l'expliquer : nous avons vu qu'il avait les moyens de la comprendre de façon à arriver à un résultat certain. Au temps de Notre-Seigneur, les Juifs en avaient retiré une connaissance approximative de l'époque où devait apparaître

le Messie. Dans la suite des temps « et surtout de nos jours, les nécessités de la polémique font un devoir aux théologiens de mieux scruter les textes bibliques et en particulier la prophétie de Daniel. La conversion des Juifs, annoncée par Isaïe et par saint Paul, peut, dans les desseins miséricordieux de la Providence, être préparée par une connaissance plus parfaite de cette prophétie et Dieu peut s'être réservé d'en manifester, de nos jours, plus clairement, le parfait accomplissement. »

Opinions divergentes des Pères au sujet du terme initial et du terme final des soixante-dix semaines. — Quoique ces doctes écrivains aient très bien vu que la prophétie était messianique, il est néanmoins vrai qu'ils ont émis des opinions différentes sur l'époque du commencement et de la fin de ces semaines. N'ayant pas tenu suffisamment compte du texte et portant leur attention sur la reconstruction du temple dont l'Oracle ne dit pas un mot, ils se sont mis dans l'impossibilité de déterminer exactement de quel des décrets des rois de Perse il fallait compter les 490 ans. Il leur était, d'ailleurs, d'autant plus difficile d'interpréter la prophétie, que les traductions grecques en avaient obscurci quelques points. On ne peut donc trouver étonnant qu'ils n'aient pas suivi complètement les indications imposées par le texte et qu'il n'en est point mis la partie chronologique tout à fait à son plan. D'un autre côté, une connaissance exacte de la chronologie n'était pas à la portée de tous ces saints docteurs. Il n'était pas facile, à cette époque, de se débrouiller dans la chronologie des rois de Perse, et de ne pas se trouver arrêté par l'incertitude du calcul des Olympiades. Les Pères savaient, d'une manière générale, que l'objet de cette prophétie est de fixer le temps auquel devait paraître le Messie et que ce temps avait abouti à l'époque où parut Jésus-Christ. Ils montraient aux Juifs et aux païens que ce divin Sauveur avait accompli les prophéties ; mais ils ne se sont pas trouvés en état de mettre en évidence la parfaite exactitude chronologique de la prophétie. S'ils se trouvent en défaut à ce sujet, c'est surtout parce qu'ils n'ont pas accordé une attention suffisante a ce qui est dit de « la sortie de la parole » ou du *terminus a quo* des soixante-dix semaines qui doivent se compter du *dabar* ou de l'autorisation de rebâtir Jérusalem jusqu'à la mort de Oint-Chef, qui doit être vengée par la ruine de Jérusalem et de son temple. Il nous sera facile de constater que c'est pour ne pas s'être astreints à suivre les indications du texte que les saints docteurs, sortant dès lors du domaine de la réalité, se trouvent en lutte avec elle.

Clément d'Alexandrie fait commencer les soixante-dix semaines à la première année du règne de Cyrus en Perse (que l'on suppose dater de l'an 560); et il les finit à la destruction du Temple par Titus (c'est une durée de 630 ans : il y a donc une erreur de 140 ans). Clément entend du Christ l'expression ἅγιος ἁγίων du verset 24 et, au fond, il fait finir les soixante-dix semaines à Jésus-Christ. Mais il n'en est pas moins vrai qu'il se trompe dans les supputations, qu'il s'égare au sujet du décret de Cyrus et en rapportant la première semaine de la prophétie à la construction du Temple. Voici ce qu'il dit à ce sujet : « Que le temple ait été bâti dans sept semaines, c'est une chose évidente, car cela est écrit dans le livre d'Esdras. Ainsi il y a eu à Jérusalem un Christ-Chef des Juifs, après que sept semaines ont été accomplies. Au reste, dans les soixante-deux semaines, toute la Judée fut en repos et il n'y eut point de guerre, et Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Saint des Saints étant venu, et ayant accompli la Vision et le Prophète, fut oint dans sa chair par l'Esprit de son Père. »

Ainsi, le docte chef de l'école des catéchètes d'Alexandrie fixe la fin des sept premières semaines à la reconstruction du Temple et il se réfère à Esdras, de sorte que le *terminus a quo* de ces semaines serait le décret de Cyrus (1, Esdr., I, 1) et le *terminus ad quem* la seconde année de Darius (Esdr., VI). Nous n'avons pas besoin de faire remarquer que, dans le texte de Daniel, il n'est pas parlé de la reconstruction du Temple. D'un autre côté, la chronologie de Clément donne à Cyrus trente ans de règne, à Cambyse dix-neuf et quarante-six à Darius. A l'égard de ce règne de Cyrus, on comprend qu'il s'agit évidemment du règne de ce prince en Perse (cfr. Petav, *De Doctr. Temp.*, t. II, lib. XII, cap. XXX). Mais, dans ce cas, le docteur d'Alexandrie se trompe, en supposant que la première année de ce règne concorde avec celle qu'Esdras mentionne comme étant celle où Cyrus donna l'édit relatif à la reconstruction du Temple. En somme, de cette année (537) à la seconde de Darius (519), il n'y eut que dix-huit ans. D'après Clément, il y aurait eu quarante-neuf ans entre ces deux dates. Il est vrai que beaucoup d'anciens chronologistes ont souvent confondu ce qu'ils appellent la première année du règne de Cyrus en Perse (c'est-à-dire, d'après eux, en 560) avec la première année du règne de Cyrus à Babylone (en 537) : ils comptent ainsi du retour des Juifs (première année de Cyrus) à la dédicace du Temple, dans la sixième année de Darius, quarante-six ou quarante-cinq ans. Mais on comprend qu'il n'est pas pos-

sible d'admettre que Cyrus, montant sur le trône de Perse, en 560, ait donné un édit pour la reconstruction du Temple. A cette époque. Cyrus n'avait aucun empire sur les Juifs qui étaient internés en Babylonie et il ne pût leur permettre de rebâtir le Temple que lorsqu'il eût fait la conquête de cette contrée, c'est-à-dire en 538. Saint Clément commence ensuite les soixante-deux semaines à la seconde année de Darius et il termine la soixante-dixième semaine à la destruction de Jérusalem sous Vespasien et Titus. Mais il n'obtient pas le résultat indiqué par la prophétie : les soixante-deux semaines, qui font quatre cent trente-quatre ans, comptées depuis la seconde année de Darius (en 519), finiraient quatre-vingt-cinq ans avant l'ère chrétienne et cent cinquante-cinq avant la destruction de Jérusalem. Il est vrai que le docte catéchiste d'Alexandrie démembre la dernière semaine qu'il sépare de la soixante-neuvième par un intervalle mal défini. Il ne la prend pas immédiatement après les soixante-deux semaines expirées : il donne une partie de cette dernière semaine aux dernières années de Néron, et l'autre partie aux règnes d'Othon, de Galba, de Vitellius et de Vespasien. Mais on ne saurait séparer ainsi arbitrairement les soixante-neuf semaines de la soixante-dixième. Dans la prophétie, tous les termes sont continus (Voy. p. 941 et ss.).

Tertullien, qui se présente comme ayant le premier opposé cette prophétie aux Juifs. en fait une application au Sauveur, à son avènement et à sa mort : Et manifestata est justitia æterna, et unctus est sanctum sanctorum, id est Christus et signata est visio et prophetes, et dimissa sunt peccata, quæ per fidem nominis Christi omnibus in eum credentibus diluuntur (*Cont. Jud*, ch. VI). Puis il compte les semaines à partir du règne de Darius le Mède qu'il confond avec Darius Nothus. Voici d'abord comment cet apologiste comprend le texte : A profectione sermonis (quelques manuscrits portent la leçon, *a prophetatione sermonis*, mais nous devons nous en tenir à la leçon ordinaire) integrando et reædificando Hierusalem usque ad Christum ducem, hebdomades septem et dimidiam, et septuaginta duas et dimidiam, et convertet et ædificabitur in lætitiam et convallationem. Il part de là pour supposer que le *terminus a quo* remonte à la première année du règne de Darius le Mède (Dan., IX, 1), c'est-à-dire du moment où Daniel reçut la révélation des soixante-dix semaines : A primo anno Darii debemus computare, quando hanc vidit visionem Daniel (*Ibid.*, cap. VIII). Il donne à ce Darius dix-huit ans de règne et

il compte à partir de la première année du règne de Darius Nothus (424-404). Ainsi, les soixante-dix semaines auraient commencé cent treize ans après la fin de la captivité, et Daniel, qui aurait eu sa vision à cette époque, aurait dû avoir l'âge respectable de cent quatre-vingt-seize ans.

Ne tenant pas compte non plus de l'ordre gardé par l'Ange dans la division des semaines (7 + 62 + 1), Tertullien les divise en soixante-deux semaines et demie qu'il met avant les sept semaines et demie. Il mène ensuite les soixante-deux semaines et demie ou quatre cent trente-sept ans et demi depuis la première année du règne de Darius Nothus jusqu'à la naissance de Jésus-Christ. Les sept semaines et demi d'années (52 ans et demi) sont ensuite comptées de la naissance du Christ à la destruction de Jérusalem par les Romains (il y a 74 ans; erreur : 21 ans). En énumérant les règnes des empereurs pour obtenir cinquante-deux ans et demi, il oublie le règne de Claude.

Origène fait commencer les semaines à la première année de Darius le Mède, époque où cette révélation fut adressée à Daniel, et il les termine à la naissance de Jésus-Christ (apud Hieron. *in Dan.*, IX). Nous avons fait suffisamment remarquer que l'Ange ne dit pas à Daniel : « Depuis le moment où cette prophétie t'est révélée, depuis le moment où je te parle... » D'un autre côté, en terminant les semaines à la naissance du Sauveur, on les arrête trente-sept ans trop tôt. Puis, en mettant la première année de Darius le Mède à l'année 638 qui est celle de la prise de Babylone par Cyrus et du règne d'un Cyaxare II identifié sans raison avec Darius le Mède, il y aurait dans ce calcul une erreur de 48 + 33 ou de 81. Mais en réalité, le règne de Darius le Mède commença en 558 ; ce serait, dès lors, une erreur de cent un ans.

Mais Origène a émis une autre opinion au sujet de ces semaines. Dans son traité XXIX sur saint Matthieu, il en fait remonter le commencement jusqu'à Adam et il les conduit jusqu'à Jésus-Christ ou jusqu'à la destruction de Jérusalem. Il avait imaginé de donner à chaque semaine une durée de soixante-dix ans, et il change les semaines ou septaines en septantaines ou sept décades : Hæc enim septimana, quæ propter septem decadas annorum dicitur septimana. (*In Matth.*, XXIV). De la sorte, il transformait les soixante-dix semaines en une période de quatre mille neuf cents ans : Arbitror autem Septuaginta septimanas concisas super populum et super civitatem sanctam, ut consummetur peccatum, quatuor millia nongentos esse annos

ab Adam usque ad septuaginta annos qui fuerunt post dispensationem Christi (*Ibid.*). Il admettait donc que les quatre mille neuf cents ans vont d'Adam à la naissance de Jésus-Christ. A la fin des soixante-neuf semaines ou quatre mille huit cent trente années après Adam, « le Christ-Prince » ou Jésus-Christ a construit, au sens spirituel, « la rue et le mur, » et les temps du peuple juif vont à leur fin (κενωθήσονται οἱ καιροί). La demi-semaine comprend les trente-cinq ans qui se sont écoulés depuis le ministère de Jésus jusqu'à la destruction de Jérusalem. Alors fut enlevée l'Onction qui était dans le Temple. Il y a là, évidemment, une chronologie que cet homme, si érudit, mais trop souvent entraîné par son imagination, aurait eu de la peine à établir. Il n'aurait certainement rien trouvé dans le texte qui l'autorisât à reporter le commencement des soixante-dix semaines à la création d'Adam.

Jules Africain, qui vivait vers l'an 230, est le premier qui, dans sa *Chronographie* — ouvrage dans lequel était comprise l'histoire depuis la création jusqu'à l'an 221 — a ouvert la voie aux interprètes qui voulaient se rendre sérieusement compte de la prophétie de Daniel. Il a compris qu'il fallait faire commencer les semaines à partir d'un décret autorisant la reconstruction — non pas du Temple — mais de la ville de Jérusalem : il remarque très bien que l'Ange indique comme point de départ « une parole pour rebâtir Jérusalem. » Il trouve ensuite que cette autorisation fût donnée dans la vingtième année d'Artaxerxès, roi de Perse. Toutefois, il se trompe lorsqu'il dit que « jusqu'alors la ville était restée déserte (μέχρι μὲν γὰρ ἐκείνου τοῦ χρόνου ἡ πόλις ἠρήμωτο), et il suppose que la réédification de la ville avait été défendue à Esdras. Mieux étudié, le livre de cet illustre Scribe nous a montré, au contraire, qu'il avait été autorisé à reconstruire la capitale juive (voy. p. 1060 et ss.). Africain fut sans doute séduit par l'expression « aller rebâtir les murs de Jérusalem, » employée par Néhémie et il n'examina pas assez le décret donné à Esdras.

Ayant fixé le commencement des soixante-dix semaines à la vingtième année d'Artaxerxès Longuemain, — Jules Africain les termine à la mort de Jésus-Christ qu'il fixe à la seizième année de Tibère (an. 28 de notre ère, après un an seulement de ministère). Il dit que de la vingtième année d'Artaxerxès, qui est la quatrième de la quatre-vingt-troisième olympiade jusqu'à la seconde année de la deux cent deuxième olympiade, la seizième du règne de Tibère, il y a quatre cent soixante-quinze ans, c'est-à-dire

quatre cent quatre-vingt-dix années juives lunaires. Il a cru pouvoir obtenir l'accord de la prophétie et de la chronologie en supposant que l'Ange a en vue des années lunaires. Pour donner une base à cette interprétation, ce savant historien et chronologiste prend comme prouvé que les Juifs comptaient les années d'après le cours de la lune, de sorte que leur année comprenait trois cent cinquante-quatre jours, lorsque le cours du soleil comprend trois cent soixante-cinq jours et un quart de jour. Ainsi les années lunaires sont surpassées par les années solaires de onze jours et quart. C'est pourquoi les Grecs et les Juifs ajoutent trois mois à chaque huitième année. Quatre cent soixante-quinze ans offrent donc cinquante-neuf huitaines d'années et trois mois. Or, en intercalant trois mois à chaque huitième d'année, on obtient quinze années, à peu de jours près. Et si on les ajoute aux quatre cent soixante-quinze, on obtient les soixante-dix semaines. Nous avons déjà vu que les années lunaires n'étaient pas en usage chez les Juifs (p. 1087), et que le décret visé par l'Ange Gabriel ne date pas de la vingtième année du règne d'Artaxerxès I[er] (p. 1073). Le système ne s'éloigne pas beaucoup de la vérité, et il est facilement réformable. Les treize ans qui lui manquent se retrouvent aisément en remontant au décret d'Artaxerxès donné dans la septième année de son règne.

Le sentiment de Jules Africain est adopté par saint Jean Chrysostome, Isidore de Péluse, le vénérable Bède et un grand nombre de commentateurs modernes.

Saint Hippolyte, qui applique très justement la prophétie au Sauveur, a eu cependant le tort de faire aussi commencer les sept semaines avant la fin de la Captivité : il compte les soixante-dix semaines à partir de la cinquantième année avant la fin de l'exil, et de la sorte les sept premières semaines se seraient écoulées avant le retour du peuple en Palestine. Il suppose que ces 49 ans partent de la première année de Cyrus comme roi de Perse (voy. saint Jérôme, *in loc.*) et que les sept premières semaines finissent avec les soixante-dix ans de la captivité. Il prend Josué, fils de Josédec, le grand prêtre qui vint à Jérusalem, pour le « Christ-Chef, et il suppose qu'il était appelé χριστός parce qu'il était « oint d'huile » et parce qu'il était le type du parfait grand prêtre et roi Jésus-Christ. Mais nous avons vu que le fils de Josédec, pas plus que les autres grands prêtres depuis la Captivité, n'a été oint et qu'il n'a jamais été appelé « Christ. » Ce grand-prêtre reprit les fonctions sacerdo-

tales après les soixante dix ans de suppression du culte prédits par Jérémie. Mais cette époque, la sixième année du règne de Darius, n'est pas le *terminus ad quem* des sept premières semaines qui n'étaient pas encore commencées. Hippoplyte applique néanmoins le reste de la prophétie à l'avènement du Christ, qui est la Justice éternelle, le Saint des Saints, qui efface les péchés, accomplit les prophéties et reçoit l'onction divine. Toutefois, le saint docteur ne développe pas les données du texte d'une façon exacte. Il compte les soixante-deux semaines (= 434 ans) du retour de l'exil (536 av. J.-C.) jusqu'à la naissance de Jésus-Christ. Saint Jérôme a montré que ce calcul est inexact. En effet, il y a une erreur de quatre-vingt-dix-huit ans : le retour de la Captivité date de l'an 536 avant l'ère chrétienne ; et de cette époque à l'année de la naissance de Jésus-Christ il y a 532 ans. Enfin, Hippolyte étend la dernière semaine jusqu'à la fin du monde : la première moitié sera le temps d'Elie et d'Hénoch ; la seconde moitié sera le temps de l'Antéchrist. On voit aisément les défauts de cette interprétation. Saint Hippolyte prend un point de départ qui n'est pas légitimé par le texte : la vingt-et-unième année de la Captivité qui serait la première de Darius le Méde et qui, en réalité, est la vingt-quatrième de Nabuchodonosor. Il sépare ensuite, arbitrairement et contrairement au texte, les soixante-neuf semaines de la soixante-dixième, et il met un trop grand intervalle entre la fin de la prophétie et les temps qui précèdent.

Eusèbe de Césarée atteste aussi la messianité de cette prophétie ; il pense que l'abolition du péché dont il est parlé au verset 24, a eu lieu par le sacrifice et par la mort de Jésus-Christ ; la « Justice éternelle, » mentionnée dans ce verset, est « Celui qui est le Verbe de Dieu ; » et il cite saint Paul (I Cor., 1, 30) : « C'est par lui que vous êtes ce que vous êtes en Jésus Christ, qui nous a été donné de Dieu, pour être notre sagesse, notre justice, notre sanctification et notre rédemption. » Il tient également que Jésus-Christ est le ἅγιον ἁγίων ou le Saint des Saints. Mais, dans ses supputations, Eusèbe, quoique très versé dansla chronologie, s'est égaré, parce qu'il n'a pas tenu ses regards fixés sur le fait initial d'où part la prophétie (une parole relative à la reconstruction de la ville) et parce qu'il a pris pour base une interprétation imaginaire, d'après laquelle le χριστὸς ἡγούμενος ou le Christ-Chef du verset 25 n'est pas Jésus-Christ, mais la succession des grands prêtres depuis la fin de l'exil babylonien jusqu'à l'avènement du Messie.

Ainsi il a trop cédé à des préoccupations qui ne sont pas fondées sur le texte : la reconstruction du temple et l'extinction des grands prêtres supposés oints et légitimes. Il fallait reconnaître tout d'abord qu'il est question dans le texte du rétablissement de la ville de Jérusalem, et que, dès lors, toute date qui ne commence pas à une autorisation ayant pour objet ce rétablissement est inadmissible, quelque convenance qu'elle eût d'ailleurs avec la suite des faits. D'un autre côté, il fallait concentrer l'attention sur la grande figure qui est mise en relief dans la prophétie, et comprendre par là-même et par l'analyse du texte que

L'expression « Christ-Chef » ne saurait désigner la succession des grands prêtres légitimes des Juifs. — Trompé par les versions grecques qui portent χρίσμα (onction — l'abstrait pour le concret) au lieu de χριστός, Eusèbe a supposé que par « l'onction, » il fallait entendre la succession des pontifes de l'ancienne loi et qu'il s'agit, au verset 26, de l'extermination du dernier successeur légitime d'Aaron. Ainsi le célèbre historien commence par regarder comme certain que, par « le Christ-Chef, » il faut entendre « les pontifes juifs qui gouvernèrent le peuple de Dieu depuis l'époque de la prophétie de Daniel et après le retour de la Captivité de Babylone. » Pour motiver cette opinion, il se fonde d'abord sur ce que, d'après lui, depuis le retour, les grands prêtres furent aussi et tout à la fois les souverains des Juifs. Il trouve que « christ, » mentionné par Daniel, prit fin au temps d'Hérode, parce que jusqu'alors christs, c'est-à-dire prêtres, étaient rois des Juifs et qu'ils avaient commencé à régner en la soixante-cinquième Olympiade ou depuis la restauration du temple sous Darius jusqu'à Hyrcan. Il dit encore : « Christs, c'est-à-dire prêtres, consacrés par l'onction, régnèrent jusqu'à Hyrcan. »

Mais Eusèbe aurait pu voir aisément que cette preuve n'était pas sérieuse. Cette royauté des grands prêtres n'existait pas au temps de Josué et de Zorobabel. Les successeurs de Josué ne furent ni rois ni chefs du peuple. Ils ne l'étaient pas non plus au temps d'Esdras et de Néhémie. Dans la suite, les grands prêtres obtinrent une situation prépondérante dans la direction du gouvernement, mais ils ne devinrent princes ou rois que l'an 153 avant J.-C., lorsque Alexandre Balas, fils naturel ou supposé d'Antiochus Epiphane, établit Jonathas grand prêtre des Juifs et lui envoya une robe de pourpre et une couronne d'or (I Matth., X, 20). Plus tard (l'an 140) « les Juifs et les prêtres » consentirent à reconnaître son frère Simon comme « leur *nassi*

(chef) et leur grand prêtre pour toujours, jusqu'à ce que Prophète fidèle s'elevât parmi eux » (*Ib.*, ch. XV, 41). La lignée des pontifes-rois asmonéens ne dura guère plus d'une centaine d'années.

La seconde raison sur laquelle Eusèbe fonde son interprétation est que, dans la sainte Ecriture, les grands prêtres sont nommés « Oints » ou Christs. Mais il n'est pas vrai que ce mot ait jamais désigné la succession des pontifes hébreux (voy. p 1079). D'ailleurs, il faut reconnaître aussi que, depuis l'exil, il n'est fait aucune mention d'onction de prêtres et que nulle part, depuis cette époque, ils ne sont nommés « Oints. » Il est certain que, pendant toute la durée du second temple, le χρίσμα ou l'huile sainte a manqué. De là vient que d'après les juifs du moyen âge le souverain sacrificateur ne devait pas être appelé *miṭrabbēh mišḥah* (*auctus unctione*), comme jadis, mais *miṭrabbēh begadîm*) (*unctus vestibus*) : ces grands prêtres se contentaient de revêtir le costume officiel, les vêtements pontificaux, et, en réalité, ils n'étaient pas oints du tout. Mais en supposant que ces souverains sacrificateurs eussent été oints et appelés oints, on ne trouverait pas, dans cette coïncidence, un motif suffisant pour conclure que, partout où l'on trouve le mot *Mašiaḥ*, il s'agit du sacerdoce juif ou que ce mot désigne un grand prêtre juif quelconque. Nous avons dejà constaté que, par l'expression « Christ-Chef, » il s'agit de l'Oint par excellence ou du Messie (p. 934 et ss., p. 968); d'où il suit que, par cette expression, on ne peut entendre ni Agrippa II, ni la série des souverains pontifes juifs (voy. p. 1177 et ss.). Jamais Daniel n'a entendu par le mot *mašîaḥ* cette série de grands prêtres. Dans le cas présent, il suffit, pour s'en convaincre, de voir que les choses contenues dans la prophétie (vs. 24) ne conviennent ni à cette succession ni à Jannée, ni à Hyrcan, ni à aucun des autres pontifes successeurs d'Aaron. Il est juste de noter aussi que, ayant de la sorte appliqué à faux le mot *Mašiaḥ*, Eusèbe dut ensuite, pour appuyer son interprétation, donner un sens différent à cette partie du verset 25 : « Depuis la sortie de la parole de rebâtir Jérusalem, aussi longtemps (traduit mal, ἕως, jusqu'à ce que) qu'il y aura un Christ-Chef (légitime), seront sept et soixante-deux semaines. »

Le sacerdoce légitime, dont parle Eusèbe, serait d'ailleurs difficile à retrouver, car il fut emporté en Egypte par Onias IV. Les Asmonéens avaient reçu la grande prêtrise sans y avoir plus de droits, au point de vue de la succession légitime, que les autres

simples sacrificateurs. Du temps de Notre-Seigneur, Anne et Caïphe étaient grands prêtres, et il n'est pas dit qu'ils n'étaient pas légitimes.

Eusèbe a ensuite imaginé que le dernier pontife auquel aboutissent les soixante-neuf semaines, est Alexandre Jannée, grand-prêtre et roi des Juifs. Il en fit le « Christ-Chef ». Il le remplaça bientôt, toutefois, par Hyrcan, qu'il regarde comme le dernier pontife légitime. Ce serait dans la personne d'Hyrcan, assassiné par l'ordre d'Hérode, que se termina la succession (διαδοχή), qui remontait très haut; et que cessa l'onction légale (αὐτό τε τὸ κατὰ νόμους χρίσμα), parce que depuis ce temps le souverain pontificat s'obtint par des brigues, d'une façon désordonnée et sans tenir compte des lois de Moïse. En effet, Hérode disposa à son gré du pontificat et les Romains en firent de même. Mais ce que faisait Hérode, d'autres l'avaient fait avant lui. Il suffit de rappeler les cabales qui déshonorèrent le pontificat sous le règne d'Antiochus Epiphane. Il n'est pas vrai, d'ailleurs, qu'Hyrcan ait été le dernier pontife-roi asmonéen. Après la mort de Jannée, la grande prêtrise était tantôt à Hyrcan et tantôt à Aristobule. Le premier qui ne demandait qu'à vivre dans l'oisiveté avait cédé la couronne à son frère. Mais l'ayant reprise plus tard, Antigone, fils d'Aristobule, la lui enleva et il lui fit couper les oreilles, afin qu'il ne pût plus exercer les fonctions du pontificat. Lorsqu'il fut assassiné, Hyrcan n'était plus, d'ailleurs, depuis longtemps, ni roi ni grand prêtre. Du vivant de ce triste personnage, Antigone fut pendant trois ans et demi roi et grand prêtre (40-37). Puis, comme Hyrcan mutilé ne pouvait pas exercer le sacerdoce, Hérode conféra le souverain pontificat à un prêtre obscur nommé Hananiel. Mais il se vit bientôt après obligé de le conférer à Aristobule II, qui se rattachait à la famille asmonéenne, et auquel, dès lors, il revenait par droit de succession. Au bout d'un an, jaloux de ce jeune prince, Hérode le fit assassiner. Aristobule fut le dernier grand-prêtre de la famille des Asmonéens.

Au sujet de la supputation des semaines, Eusèbe a émis deux interprétations différentes. 1° Il commence les semaines par la première année de Cyrus à Babylone ou au retour des Juifs (537) et il termine les sept premières à l'achèvement de la construction du temple, sixième année de Darius (516). Entre ces deux événements, il compte sept semaines ou 49 ans. Il n'y en a que vingt; et Eusèbe a dû mentalement reporter la première année du règne de Cyrus à Babylone à la première année supposée de son règne en Perse. En effet, il compte à Cyrus 30 ans, à Cam-

byse 9 et, avec les 6 de Darius, il n'y a que 45 ans, qu'il essaie de compléter en s'appuyant sur un texte de Josèphe qui ne se rapporte pas à cette époque. Ce savant historien termine ensuite (*Démonstr. Evang.*, VII, 2, 55) les soixante-deux semaines à la mort d'Alexandre Jannée, grand-prêtre et roi des Juifs, qu'il regarde, comme le χριστόν ἡγούμενον (Christ-Chef) et à l'invasion de Pompée (64 av. J.-C), c'est-à-dire de 536 à 64 av. J.-C. Mais de l'an 536 à la prise de Jérusalem par le général romain, il n'y a que 473 ans au lieu de 483 ans. Ce serait une erreur de dix ans. Mais Eusèbe ne tient pas compte du texte qui fixe le point de départ à un édit qui doit autoriser la reconstruction, non du temple, mais de la ville de Jérusalem. Puis, il se trompe en supposant que la grande prêtrise légitime finit « au principat d'Alexandre Jannée ». Il se contredit du reste lui-même à ce sujet, car, après avoir donné cet Alexandre comme le dernier pontife légitime des Juifs et en reconnaissant ensuite que ce fut Hyrcan, il se voit obligé de changer le point de départ de son système.

2° Dans ses *Chroniques*, le même historien part donc de la seconde année du règne de Darius d'Hystaspe (Olymp., 66, I, 520 av. J.-C.), qu'il suppose être l'année de l'achèvement du temple, à cause d'un texte mal compris de Zacharie (ch. I, 7. — Voy. l'*Introd.*, p. 346), et il donne aux soixante-neuf semaines, pour *terminus ad quem*, la 186e Olympiade, le règne d'Auguste et d'Hérode sous lesquels naquit le Christ. C'est l'opinion qu'Eusèbe paraît regarder comme la meilleure. Il fait commencer les semaines la seconde année de Darius (en réalité la sixième), et il les fait aboutir à la quinzième d'Auguste, lorsqu'après la bataille d'Actium, ce Romain devint le maître du monde. Vers ce temps (l'an 31 av. J.-C.), Hyrcan, souverain pontife et le dernier de ceux qui portèrent légitimement ce titre, fut tué par Hérode. Mais Hyrcan, qui n'était plus grand-prêtre depuis longtemps, avait eu pour successeurs légitimes Antigone et Aristobule. En tout cas, s'il est vrai que ces trois personnages furent les derniers pontifes Asmonéens, il n'est pas exact de dire que ce furent les derniers pontifes légitimes des Juifs. Tous ces grands-prêtres étaient aussi légitimes les uns que les autres. Hyrcan II n'était pas, au fond, plus légitime que Caïphe. Eusèbe n'est donc pas fondé à dire que cet Hyrcan est le dernier « Oint » du Seigneur ou le dernier grand-prêtre légitime des Juifs. A proprement parler, ce fut Aristobule qui fut le dernier grand-prêtre de la race des Machabées. Mais, après eux, les Juifs continuè-

rent à avoir des grands prêtres qui furent aussi légitimes que les Asmonéens. Et Josèphe, interprétant justement « l'Oint-Prince » du verset 25 de l'Oint du verset 26, aurait pu, tout aussi bien, ou plutôt tout aussi mal, supposer qu'il s'agit du grand prêtre Ananus, qui fut tué par les Iduméens (*Bell. Jud.*, IV, V, 2). Ce meurtre, qui eut lieu l'an 67, à l'époque du dernier siège de Jérusalem, pourrait plus aisément passer pour celui du dernier oint. Du reste, on a pu voir qu'Eusèbe se contredit, car il reconnaît que les soixante-neuf semaines finissent à la naissance du Sauveur. Ainsi, quoique le calcul fut assez juste depuis la deuxième année de Darius jusqu'à la mort d'Hyrcan, en 31 av. J.-C. (519-31 = 488), il ne l'est pas depuis cette même année de Darius jusqu'à la naissance de Jésus-Christ, qui n'eut lieu qu'après une période de 516 ans. D'ailleurs, Eusèbe n'explique pas comment il rend compte de ce qui est dit touchant les sept premières semaines. Elles ne commencent ni au décret relatif à la reprise de la reconstruction du temple ni à la dédicace de ce sanctuaire.

L'erreur fondamentale de l'interprétation qu'Eusèbe donne de la prophétie des soixante-dix semaines au point de son accomplissement chronologique, l'a conduit encore à séparer, dans les deux opinions que nous venons d'exposer, les soixante-neuf semaines de la dernière. Il y a, en effet, un surplus de quelques années entre la mort d'Hyrcan et l'avènement du Messie. Quant à la dernière semaine, ce savant historien a émis deux opinions. Il en donne d'abord la moitié au ministère évangélique de Jésus-Christ, et l'autre moitié à la prédication des apôtres. Mais ailleurs (*Eclogae proph.*), il donne à cette dernière semaine une durée de soixante-dix ans, qui commencerait à l'ascension de Notre-Seigneur Jésus-Christ (l'an 30) et finirait au règne de Trajan, à la mort de l'apôtre saint Jean (de 98 à 117). Le milieu de la semaine serait la destruction de Jérusalem par Titus, mais rien n'autorise à faire cette semaine plus longue que celles qui la précèdent.

Théodoret déclare que le péché (vs. 24) a été détruit par Jésus-Christ, qui est la Justice éternelle, et que le Saint des Saints est Jésus de Nazareth, Notre-Seigneur. Il reconnaît que le Messie du verset 26 est encore Jésus-Christ, et il applique aussi le verset 27 au Sauveur qui a institué la nouvelle alliance et le sacrifice qui remplace ceux de l'ancienne loi. Mais il interprète le verset 26 de façon à y trouver que, après soixante-deux semaines, l'onction, le pontificat légitime sera enlevé. L'auto-

rité d'Eusèbe a entraîné Théodoret dans ce système que rien ne justifie. Il suppose donc que, d'après le texte, l'onction, c'est-à-dire le pontificat juif, sera supprimé; il croit que, à l'époque indiquée, les princes des prêtres étaient oints contrairement à la loi et que, dès lors, « le jugement n'était pas en eux ». De sorte que ce serait comme s'il y avait : quoiqu'ils fussent oints, cependant, ils n'étaient pas oints conformément à la loi. Mais ils n'étaient pas oints du tout. D'ailleurs, la traduction *exterminabitur unctio* est inexacte, à moins de supposer que l'abstrait est mis ici pour le concret par excellence ou pour le Christ, comme « la justice » pour « le juste », etc. La vraie leçon et le vrai sens est : « le Christ sera mis à mort ».

Pour la division des semaines, Théodoret part de l'an 15 de Tibère, c'est-à dire de l'année 26 où Jésus-Christ apparut près du Jourdain et fut baptisé; et, remontant en arrière, il arrive, comme Jules Africain, à la vingtième année d'Artaxerxès : il obtient ainsi quatre cent soixante-neuf années hébraïques qui font quatre cent quatre-vingt-trois ans ou 7 + 62 semaines. Il prend les soixante-deux semaines jusqu'à Hyrcan, sous lequel le légitime souverain pontificat (χρίσμα) fut supprimé. Les sept autres semaines commenceraient à la mort d'Hyrcan et finiraient au temps ou Jésus-Christ vint sur les bords du Jourdain. Cette interversion des semaines n'est certainement pas conforme au texte, qui d'ailleurs n'a nullement en vue Hyrcan, et qui, donnant pour point de départ des soixante-dix semaines la parole qui a autorisé la réédification de Jérusalem, nous reporte à la septième année du règne d'Artaxerxès.

Saint Cyrille de Jérusalem suit la seconde opinion d'Eusèbe : il prend pour point de départ (*Catech.*, XII, 19), la seconde année de Darius, fils d'Hystaspe (Esdr., VI, 1-12), en 520, et il les fait finir à Hyrcan. Il suppose que ce décret, qui se rapporte seulement au Temple, est un décret pour rebâtir Jérusalem. Toutefois, il ne compte pas les semaines à partir de cet édit, mais à partir de l'achèvement de la construction du Temple, c'est-à-dire de la sixième de Darius, qu'il confond avec Darius le Mède, et qui, d'après lui, commença à régner dans la première année de la soixante-sixième olympiade (en 516), et il dit que la ville de Jérusalem fut rebâtie la sixième année du règne de ce roi. Cyrille place ensuite la fin des semaines à la première année de la cent quatre-vingt-sixième olympiade (de l'an 35 à l'an 32 avant l'ère chrétienne) et il compte ainsi, depuis le commencement de son Darius jusqu'à la naissance du Sau-

veur, quatre cent quatre-vingt-trois ans ou soixante-neuf semaines d'années. Il trouve que de la soixante-sixième olympiade à la cent quatre-vingt-sixième, il y a cent vingt olympiades qui font quatre cent quatre-vingt-trois ans. On voit assez que saint Cyrille s'en rapporte à l'interprétation d'Eusèbe.

Saint Prosper d'Aquitaine reproduit textuellement l'interprétation d'Eusèbe : il compte soixante-neuf semaines de la construction du Temple sous Darius jusqu'à Hyrcan.

Saint Basile de Séleucie fait partir les soixante-neuf semaines du décret de Cyrus qui, « dans la première année de son règne délivra les Juifs de la captivité et leur ordonna de rebâtir Jérusalem ». De ce moment à la mort de Cyrus, il compte trente ans (et remonte par conséquent bien au-delà de la date fixée) ; donnant ensuite six ans à Cambyse, un an au Mage, et faisant reprendre les travaux de la reconstruction du Temple la seconde année de Darius, il pense que cette réédification fut terminée dans la neuvième année du règne de ce prince. C'est une durée de quarante-six ans. Puis, saint Basile admet que Néhémie acheva la reconstruction des murs cent ans après l'an 1er de Cyrus, dans la vingt-huitième année de Xerxès (*Orat.*, XXXVIII). Il a confondu Xerxès avec Artaxerxès Longuemain, parce qu'il a suivi Josèphe qui les identifie (*Antiqq.*, liv. XI, V, 7, 8). Les soixante-neuf semaines sont obtenues par le procédé suivant : Saint Basile compte jusqu'à la fin du règne des Perses, cent trente-six ans ; de là jusqu'à Auguste, c'est-à-dire jusqu'à la mort de Cléopâtre, deux cent quatre-vingt-sept ans ; il ajoute ensuite à ce nombre quarante trois ans du règne d'Auguste et dix-huit ans de Tibère jusqu'à l'ascension, et il obtient quatre cent quatre-vingt-quatre ans, ou comme il dit quatre cent quatre-vingt-trois ans : soixante-neuf semaines d'années. Mais il ne prend pas pour point de départ « la parole pour rebâtir Jérusalem ». Enfin, la dernière semaine est comptée depuis la résurrection du Sauveur jusqu'à la troisième année de Caius, la quarantième de notre ère, époque ou Paul et Barnabé dirent aux Juifs : « Vous étiez les premiers à qui il fallait annoncer la parole de Dieu ; mais puisque vous la rejetez et que vous vous jugez vous-mêmes indignes de la vie éternelle, nous nous en allons présentement vers les gentils ». Act. XIII, 46.

Apollinaire de Laodicée base une nouvelle théorie sur l'opinion d'après laquelle la dernière semaine tombe à la fin des temps ; et, pour ne pas séparer la soixante-dixième semaine des soixante-neuf autres, il prend pour *terminus a quo* la naissance du Christ

(ab exitu verbi, quando Christus de Maria generatus est). De là il compte sept semaines (jusqu'à la huitième année de l'empereur Claude), pendant lesquelles l'Evangile devait être annoncé aux Juifs, et soixante-deux semaines (234 ans) au bout desquelles viendra Elie; et depuis cette époque il y aura une semaine jusqu'à la destruction de l'Antechrist.

Sulpice Sévère prend pour point de départ des soixante-dix semaines, comme Eusèbe, la reconstruction du Temple, et il les termine à la destruction de Jérusalem. Mais par le Darius, dans la seconde année du règne duquel le Temple fut rebâti, il entend Darius Nothus, qu'il nomme Darius Ochus. Il place (*Chronic.* II, 11), la *consummatio restitutæ urbis* (Jérusalem) à l'année 32 d'Artaxerxès Mnémon De ce temps à la Croix du Christ il compte trois cent quatre-vingt-treize ans; et de la reconstruction du Temple jusqu'à la destruction sous Titus, quatre cent quatre-vingt-trois ans. Après cet exposé, il ajoute: Prædictum est id olim a Daniele, qui *ab instauratione templi* usque in eversionem LX et IX hebdomadas futuras prænuntiaverat. Les sept premières semaines doivent être comptées de la deuxième année de Darius, car il compte dix-sept ans de ce règne et trente-deux de celui d'Artaxerxès et obtient ainsi quarante-neuf ans. Rien n'indique comment il exposait la dernière semaine; mais comme il rapporte la prophétie à Jésus-Christ, il a dû se contenter de placer son crucifiement dans l'intervalle des deux dates. Il y a là une erreur quant aux points de départ sous le règne de Darius Nothus et d'Artaxerxès Mnémon (voy. p. 1057 et 1088).

Résumé des divers systèmes exposés par les Pères et par les interprètes messianiques de la prophétie des soixante-dix semaines, pendant le moyen-âge et dans les temps modernes, au sujet de son point de départ et de son point d'aboutissement. — De l'exposé qui précède, il ressort, d'un côté, que les Pères ont très bien vu que, d'après la prophétie, le Messie devait être venu quelques années avant la destruction de Jérusalem et de son temple; mais que, d'un autre côté, faute d'une exégèse exacte du texte ou de données chronologiques assez précises, ils n'ont pas vérifié la justesse de cet oracle. Il résulte donc de cette interprétation superficielle du verset 25 de notre prophétie, des sentiments divers, relativement au point de départ des soixante-dix semaines, que nous résumons et groupons ainsi qu'il suit : 1° De la première ou deuxième année du règne de Cyrus sur les Perses, 560 av. J.-C. : Clément d'Alexan-

drie, Eusèbe, Calvin, Œcolampade, L'Empereur, Cocceius, Blainey, Dathe, Hegel ; 2° De la prophétie de Jérémie (XXIX, 10) ou de la quatrième année de Sédécias : Raymond Martini (influencé par les Rabbins du moyen-âge), Séb. Munster, Vatable ; 3° De la date de la prophétie de Daniel et, par conséquent, de la première année de Darius le Mède, que quelques-uns placent à l'an 539 ou 538 av. J.-C. : Tertullien (qui l'identifie avec Darius Nothus et le reporte, dès lors, à l'an 424), Hippolyte, Julius Hilarianus, Polychronius, Petrus Alphonsi, Iungmann, Koch, J.-D. Michaelis, Hassenkamp, Welthusen ; 4° De la seconde ou de la sixième année de Darius d'Hystaspe, 520 av. J.-C. : Eusèbe, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Prosper d'Aquitaine, Driedo, Cornélius Jansenius, Bengel ; 5e De la seconde année de Darius Nothus, 323 av. J.-C. : Tertullien, Sulpice Sévère, J.-J. Scaliger, Calvisius, Haneberg ; 6° De la deuxième année d'Artaxerxès Longuemain : Luther, Mélanchthon, Glassius ; 7° De la vingtième année d'Artaxerxès Longuemain : Jules Africain, Chrysostome, Isidore de Péluse, Théodoret, Bède, Nicolas de Lyre, Denis le Chartreux, Albert le Grand (qui place les sept premières semaines dix neuf ans avant la naissance de Jésus-Christ et les termine à la quinzième année de Tibère) ; à cette opinion se rattachent aussi Petau, Vitringa, C.-B. Michaelis, Bossuet, lesquels toutefois s'arrêtent en réalité à la dixième ou à la onzième année d'Artaxerxès; 8° De la première année de Xerxès : J.-R. Faber : 9° De la vingt-huitième année de Xerxès (ou plutôt d'Artaxerxès, année où aurait été terminée la reconstruction des murailles de Jérusalem) : Basile de Séleucie ; 10° De la naissance du Christ : Apollinaire de Laodicée. La conclusion qu'impose l'étude approfondie du texte et des révélations d'Esdras, fixe le point de départ à la septième année d'Artaxerxès Longuemain ; elle a été soutenue par Cornelius a Lapide, Ayrolus, Newton, Prideaux, Geier, Dœderlein, Louis Capell, Auberlen, Pusey.

Les opinions des interprètes anciens et modernes, au sujet du terme final, sont aussi très variées, et il n'en peut être autrement à cause des inexactitudes des points de départ. Quelques-uns terminent l'accomplissement de la prophétie à la mort de Jésus-Christ : Eusèbe, Africain, saint Cyrille de Jérusalem, Jacques d'Edesse, Raymond Martini, Luther, Prideaux, Buddée, Calov. D'autres exégètes ajoutent trois ans et demi aux trois et demi qu'ils donnent à la carrière missionnaire de Jésus-Christ, pour compléter la dernière semaine, et comprennent ainsi, dans

les soixante-dix semaines, les premières années de la prédication de l'Evangile par les apôtres : Eusèbe, Polychronius, Théodoret, Albert le Grand, Nicolas de Lyre, Denis le chartreux, Petau, Bengel, Selon d'autres interprètes, les soixante-dix semaines aboutiraient à la destruction de Jérusalem par les Romains : Clément d'Alexandrie, Origène (qui les étend encore 35 ans après cette destruction), Isidore de Péluse, Petrus Alphonsi (juif du XII[e] siècle, converti à la foi chrétienne). Il en est enfin, qui prolongent les semaines jusqu'à la destruction de l'Antechrist et la fin du monde : saint Hippolyte, Apollinaire de Laodicée, Bruno d'Asti.

Terminons cette revue par une remarque importante, savoir : qu'un moment d'examen réduit ces divergences à leur juste valeur : aucune ne touche à la question de principe. Tous les Pères — le seul Hilarianus excepté, — ont soutenu qu'il s'agit du Messie attendu par les Juifs, de son avènement, de sa mort et de la ruine de Jérusalem qui en a été la suite. Cette diversité de sentiments sur le commencement des 490 ans ne touche donc pas au point capital. L'essentiel demeure inébranlable, savoir : que l'Ange prédit à Daniel le temps auquel le Christ attendu viendrait au monde, et que le Christ y est venu dans le siècle prédit par l'Ange. Quel que soit le point de départ que les Juifs voudront adopter, la conclusion que nous tirons contre eux n'en reçoit aucune atteinte. Car quelle que soit l'époque (l'année de la prophétie de Jérémie, de la destruction du temple, des décrets de Cyrus, de Darius ou d'Artaxerxès), qu'ils choisiront pour fondement du calcul des 490 ans de l'oracle de Daniel, il sera toujours vrai de dire que le temps, au bout duquel devait avoir lieu la venue du Messie promis, est expiré depuis bien des siècles. D'où il suit que, si ce temps est expiré, le Messie doit avoir paru. Nous avons d'ailleurs prouvé que la prophétie s'est vérifiée à la lettre dans la personne de Jésus-Christ et que les dates exprimées dans les versets 25 et 26, ont un caractère strictement chronologique et mathématique.

Transpositions anti-messianiques et sophistications exégétiques imaginées par les rationalistes au sujet de la prophétie des soixante-dix semaines. — D'après l'étude que nous avons faite du texte de Daniel, nous avons pu conclure avec une entière certitude que le principal objet de la prophétie des soixante-dix semaines, est le Messie attendu des Juifs et dont le rejet et le retranchement devaient être suivis de la ruine de Jérusalem et de son temple. Jésus est le terme et l'objet de cette

prophétie : cette thèse est prouvée. Or, lorsqu'une thèse est établie et démontrée par des arguments irrécusables, il est impossible aux défenseurs de la proposition contraire d'appuyer leur doctrine sur de bonnes raisons. Après avoir démontré la messianité de la prophétie du chapitre IX, et son accomplissement dans la personne de Jésus-Christ et au temps marqué par l'Oracle divin, c'est-à-dire au commencement de notre ère, nous avons donc par là même enlevé aux tenants des opinions contraires tout moyen d'établir sérieusement les assertions qu'ils opposent à notre thèse. Nous avons, d'ailleurs, chemin faisant, fait connaître et démoli tous les trucages, au moyen desquels les pseudo-critiques ont voulu faire aboutir les semaines prophétiques au temps d'Antiochus Epiphane ; nous avons déjà enlevé à ces avocats d'une mauvaise cause la ressource de présenter des motifs plus ou moins spécieux, mais faux ou mal appliqués, pour construire des systèmes qui puissent raisonnablement donner le change à l'opinion des lecteurs honnêtes et sérieux. Acculés à la nécessité d'admettre une intervention surnaturelle au sujet de cette prophétie, les soi-disant libres penseurs ont cherché, il est vrai, à opérer ce qu'on appelle une diversion, et ils ont dirigé contre cette révélation surnaturelle les attaques les plus astucieuses. Mais nous les avons ramenés sur le véritable terrain, nous les avons empêchés d'équivoquer sur le texte, et nous avons ainsi relevé et réfuté toutes leurs insinuations, tous leurs arguments. Si nous y revenons, c'est pour mettre encore plus en évidence les rêveries exégétiques, les défaillances, les déviations, les jongleries, les explications bizarres que nous offre la critique rationaliste ; c'est, enfin, pour résumer ainsi et mieux constater la légèreté, la prévention, l'ignorance et l'énorme dose de fantaisie ou d'arbitraire qui s'y trahissent.

Les attaques de Porphyre contre le livre de Daniel et sans doute aussi en particulier contre la prophétie du chap. IX, ne furent qu'une protestation épisodique : elles restèrent isolées. Depuis cette époque l'interprétation qui veut faire aboutir cette prophétie au temps des Machabées n'avait été suivie que par Julius Hilarianus (voy. p. 1223). Mais au XVIIe siècle l'anglais Marsham la mit à la mode parmi les prétendus libres penseurs ; et depuis le commencement de notre XIXe siècle, de nombreux écrivains ont prétendu que l'horizon prophétique du chap. IX (24-27) se terminant à Antiochus Epiphane, n'embrasse dès lors, nullement l'activité terrestre de Jésus-Christ et la destruction de Jérusalem par les Romains. C'est l'opinion adoptée par

Bertholdt, Eichhorn, Maurer, Lengerke, Hitzig, Ewald, Stuart; les moyenneurs ou intermédiaires et moins radicaux, Bleek, Wieseler, et d'autres critiques : Lücke, Hilgenfeld, Kranichfeld. Le même sentiment a été soutenu plus récemment par Kuenen, Michel Nicolas, Maurice Vernes, Reuss, Davidson, Williams, Philip Desprez. Cette mésinterprétation du texte est reproduite en ces termes par un rationaliste français : « L'ange, ou plutôt l'auteur du livre, profite de l'occasion pour parler, sous forme prophétique, des graves événements qui viennent de se passer en Judée et en Syrie; savoir : du meurtre du grand prêtre Onias III; de l'éclatante vengeance qu'en a tirée Antiochus Epiphane, de la persécution que ce monarque vindicatif a exercée pendant plusieurs années contre les Juifs; de la destruction du sanctuaire et du culte de Jéhovah; de leur rétablissement par Judas Maccabée; de la mort d'Antiochus, et de l'alliance conclue entre les Juifs et les Romains ». (Carre, *L'Ancien Orient*, etc.) (1).

Nous avons déjà discuté tous les éléments de cette théorie : nos lecteurs savent ce qu'ils doivent en penser. Pour les rationalistes, tout se réduit à prendre un point de départ contraire à celui qui est indiqué par le texte (prophétie sans date de Jérémie, destruction de Jérusalem, etc., voy. pp. 925, 930-933), à donner une importance ridicule à un accent rabbinique (voy. p. 942-962), et à s'autoriser de cette falsification inepte du texte pour imaginer deux Messies (Voy. p. 944-968); à introduire, au bout de 49 ans, un Christ-Chef : Cyrus (Marsham, Bertholdt, Rosenmüller, Bleek, Hitzig, Lengerke, Ewald), Judas Machabée (Collins), Zorobabel (Eckermann), Nabuchodonosor (Eichhorn), Sédécias (Paulus), Onias (Wieseler), Josué et Zorobabel, après Cyrus ou la grande prêtrise (Marsham, Herzfeld); et enfin à faire aboutir la prophétie à un *terminus ad quem* de fantaisie (Alexandre, Seleucus IV, Onias III, le sacerdoce juif en général). En exposant le texte, nous avons fait connaître et nous en avons réfuté cette exégèse rationaliste de ce passage. Mais, pour compléter notre travail et mieux montrer le défaut de la cuirasse des systèmes qu'on nous oppose, nous allons exposer en détail les interprétations de la prétendue Critique : nous ver-

(1) Les traductions rationalistes du verset 25 données par Cahen, Kuenen et Reuss se trouvent à la page 944, et la traduction des versets 24-27, par Second est citée à la page 962.

rons aisément que toutes ces théories sont bien fragiles et tombent en ruine au premier choc.

Roman rationaliste de Marsham. — Ce chevalier anglais fut le premier qui imagina un système pour faire aboutir les soixante-dix semaines à l'année de la mort d'Antiochus Epiphane, en 164 (*Chronicus Canon*, *aegyptiacus*, *ebraicus*). Nous entrons dans quelques développements, car, quoiqu'il puisse être regardé comme une curiosité archéologique, ce roman offre toutefois les principaux sophismes sur lesquels s'appuient les critiques rationalistes plus récents. D'après ce système, les paroles de l'Ange ne marquent que ce qui devait se passer chez les Juifs depuis la vingt et unième année de la Captivité de Babylone, jusqu'à la profanation du temple sous Antiochus Epiphane.

Pour le prouver, Marsham suppose d'abord que les paroles de l'Ange furent prononcées vingt et un ans après le commencement de cette captivité. Il croit établir cette hypothèse en disant que l'Ange apparut après une prière et un jeûne du prophète. Or, il se trouve que, après avoir jeûné et prié (ch. IX, 3-4), Daniel eut une vision, racontée dans ce même chapitre, et que, après avoir « prié et avoir été dans le deuil pendant trois semaines de jours » (ch. X, 3), il eut une autre vision. Marsham n'hésite pas à identifier ces deux époques de jeûne et de prière.

Puis, après avoir dit que peut-être on peut entendre ici par le mot jour une année (Neque aliter *forsan* intelligendi *dies* XXI. Nam dies pro anno sumi potest juxta loquendi morem atque Hebdomarum harum analogiam. — *Ibid.*, p. 570), il transforme hardiment ces trois semaines de jours de jeûne et de pénitence en semaines d'années ou en vingt et un ans, et il suppose que la prière du chap. IX dura aussi vingt et un ans. Mais on peut voir de suite que le fondement des calculs de l'auteur anglais est entièrement en l'air. Marsham ne prouve que les trois semaines du jeûne de Daniel sont des semaines d'années, qu'en disant que, « d'après l'usage et l'analogie de ces semaines, » le mot « jour » peut se prendre pour « année ». Mais ce n'est pas en vain que le texte porte expressément qu'il s'agit de « semaines de jours » (X, 2) : il en résulte, en effet, clairement que le prophète emploie cette expression pour qu'on ne confonde pas ces trois semaines avec les semaines du chap. IX, qui sont des semaines d'années. Daniel distingue ainsi ces semaines de tristesse et de deuil de celles dont il venait de parler dans le chapitre précédent. C'est donc d'une façon arbitraire que Marsham transforme ici les « jours » en « années ». D'ailleurs, ce jeûne

de Daniel eut lieu « dans la troisième année du règne de Cyrus. » Or, il n'est pas possible de jeûner ou d'être dans le deuil vingt et un ans dans une année. De plus, ce temps de pénitence de Daniel est daté de la troisième année du règne de Cyrus à Babylone. Dès lors, cette vision n'aurait pas eu lieu la vingt-unième année de la Captivité, mais la cinquante-unième, selon la chronologie de Marsham ou plutôt la soixante-treizième selon l'histoire et la chronologie juive et profane : elle est postérieure à la délivrance de la Captivité.

L'écrivain anglais a aussi le tort de supposer que le deuil, que Daniel raconte au chap. IX, est le même que celui dont il parle au chap. X. Ce dernier temps de pénitence de trois semaines de jours est suivi d'une vision toute différente de celle qui est racontée au chap. IX. Ces trois semaines de deuil ne regardent pas la prophétie des soixante-dix semaines. Le chevalier anglais reconnaît lui-même qu'elles sont liées au récit d'une autre vision. Mais Marsham succombe ici à la tentation de rapprochements superficiels et d'assimilations hasardées, parce qu'il lui faut que ce jeûne ait commencé l'année où, d'après lui, la captivité a commencé, c'est-à-dire à la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor. De la sorte, les sept premières semaines commençaient 21 ans avant l'année en laquelle l'ange Gabriel annonça au prophète l'Oracle des soixante-dix semaines. L'écrivain anglais suppose ainsi que la première année de Darius le Mède tombe dans la vingt-unième année après la destruction du temple sous Sédécias, année qui serait la vingt-unième de l'exil. Il y a là deux erreurs.

D'abord Marsham confond, sans aucune preuve et contrairement aux données de l'histoire, Darius le Mède avec Cyaxare, roi des Mèdes, qu'il transforme en Darius, et qu'il s'imagine avoir été mentionné par Eschyle. Pour faire ce rapprochement, il lui suffit d'avoir trouvé le mot Mède dans Daniel (IX, 1) et dans le passage du poète grec (Μῆδος γὰρ ἦν ὁ πρῶτος...) que nous avons rapporté (*Introd.*, p. 467). Ainsi le roi qui contribua à la destruction de Ninive, en 625, serait le Darius sous lequel Daniel reçut la révélation de Gabriel. Comme Cyaxare était déjà roi avant la conquête de la capitale assyrienne, il s'ensuivrait que le prophète aurait eu sa vision avant de naître. Ce n'est pas tout. Pour mettre ce Cyaxare-Darius le Mède en rapport, dans la première année de son règne, avec Daniel, Marsham fait faire à ce roi la conquête de Suse, et il ne trouva aucune difficulté à mettre Daniel, à cette époque, dans cette ville. Rien n'est

plus facile, et quand on fait du roman, on n'en saurait trop mettre. Il trouve donc sans peine que Daniel avait été préposé à « la Porte du roi, » *portae regis* (II, 49), et il n'a qu'à la transformer en « porte de l'Eulée : *quae est porta Eulaei* (VIII, 2), *sive telonium Susianum. Captis Susis* (Josèphe, lib. X, cap. XII), *Darius Danielem prophetam assumptum secum duxit in Mediam ; eumque in maximo honore apud se habuit* (*Ibid.*, p. 566). Nous tombons encore ici en pleine fantaisie. Avec une pareille façon de combiner les textes de la sainte Ecriture, il n'est rien qu'on ne puisse lui faire dire. Daniel se trouvait à Suse dans la troisième année du règne de Balthasar, c'est-à-dire en 559, pour y traiter des affaires d'Etat ; et il raconte qu'il eut sa vision près du fleuve Eulée. Les LXX ont cru qu'il s'agissait d'une porte située près de l'Eulée (Voy. p. 783). Mais, peut-on voir là une raison suffisante de faire de Daniel un préposé de l'octroi, un douanier ? Encore moins aurait-il fallu le mettre en rapport avec Cyaxare qui était mort depuis longtemps. Marsham reconnaît, en effet, que la première année de Darius le Mède est la première de son empire sur les Chaldéens. Or, selon Daniel (V, 30, 31), Darius n'entra en possession de cet empire qu'après la mort de Balthasar (559), c'est-à-dire trente-huit ans après la mort de Cyaxare, arrivée en 596.

C'est donc sans fondement que Marsham veut faire coïncider la première année de ce roi avec la vingt-unième année de la destruction de Jérusalem. La vingt-unième année à partir de cette destruction tombe dans l'année 566. A cette époque, Nabuchodonosor régnait à Babylone ; à sa mort, en 562, son fils lui succéda. Le Canon de Ptolémée et Bérose en font foi. On ne voit pas, d'ailleurs, quelle raison aurait pu, à cette époque, porter Daniel à dater sa prophétie de la première année d'un roi des Mèdes. Il la date de la première année d'un Darius qui « régna dans l'empire des Chaldéens » (Ch. IX, 1). Ce Darius ne pouvait pas être Astyage qui, en 566, était loin de régner sur les Chaldéens, et qui ne régna jamais sur eux. Darius le Mède mentionné par Daniel est le successeur de Balthasar (Voy. p. 456 ; et *Introd.*, p. 424-484). Il monta sur le trône en 559, de sorte qu'il y avait, non pas vingt-un ans, mais vingt-neuf ans que Jérusalem et son temple avaient été incendiés et rasés.

Marsham suppose aussi à tort, d'autre part, que la première année de Darius le Mède, ou, d'après lui, l'année 566, est la vingt-unième année tant de la captivité que de la destruction du temple. Il termine cette captivité à la première année du

règne du Cyrus sur les Babyloniens qui est aussi l'époque de la liberté donnée aux Juifs et de l'autorisation de rebâtir le temple. De la sorte, Marsham ne donne que cinquante-trois ans à la captivité. La prophétie de Jérémie relative aux soixante-dix ans d'exil ou de transmigration n'aurait pas été accomplie. Or, il est certain que de la première déportation, en l'année 607-606, dont Daniel lui-même fit partie, jusqu'à l'an 537, où fut promulgué l'édit de Cyrus, il s'écoula soixante-dix ans.

Ainsi Marsham ne s'appuie sur aucune raison pour faire coïncider la première année de Darius le Mède avec la vingt-unième année après la destruction du temple. Il n'a jamais prouvé que Daniel ait été dans les larmes pendant vingt-un ans. Mais il avait besoin de cette hypothèse pour donner un semblant de base à son raisonnement. Prenant donc pour point de départ la fin du deuil de Daniel, c'est-à-dire l'année où l'Ange lui fit la révélation des soixante-dix semaines, il interprète les trois divisions de manière à prétendre que les sept premières semaines sont les quarante-neuf années qui restaient depuis la vingt-unième année de la captivité de la destruction de Jérusalem jusqu'au commencement du règne de Cyrus. Il n'y a toutefois que vingt-neuf ans (566-537) entre l'année fixée par Marsham à la révélation de l'Ange et la première année de Cyrus. Alors il va repêcher les vingt-un ans qui se sont écoulés avant le point de départ qu'il a choisi lui-même, et il obtient ainsi, par ce procédé bizarre, quarante-neuf ou cinquante ans. Mais en admettant qu'on obtienne quarante-neuf ans, depuis ce point de départ, qui n'a aucun rapport avec le texte de la prophétie jusqu'à la conquête de Babylone par Cyrus, on ne serait guère bien avancé. Car, on ne saurait jamais prouver que ce sont les sept premières semaines de l'ange Gabriel, à moins qu'on veuille prétendre que partout où il y a quarante-neuf ans, on peut y rattacher ces sept semaines. Du reste, le chronologiste anglais connaissait très bien l'importance de la place que le texte donne aux sept premières semaines. Il s'en explique expressément à ce sujet: *Totius negotii cardo est VII harum Hebdomadarum epocha* (*l. c.*, p. 569).

On a vu, néanmoins, avec quelle impardonnable légèreté Marsham a traité cette question, Il ne s'est préoccupé que de trouver un intervalle de sept semaines qui se termine à Cyrus; et sans même avoir pu y réussir, il se croit autorisé à compter quarante-neuf ans depuis le commencement du règne de son prétendu Cyaxare-Darius jusqu'à la première année de Cyrus à Babylone.

L'auteur du *Chronicus Canon* donne ensuite une traduction fausse du verset 25, en séparant les sept semaines et les soixante-deux semaines. Nous avons donné cette traduction (p. 952) et nous avons expliqué aussi le procédé incorrect qu'il emploie pour couper arbitrairement ce verset. Il détruit, du reste, lui-même la valeur qu'il attribue faussement ici à l'*athnach* (*Ibid*), et, par suite, il sape la base de son système. Nous avons, d'ailleurs, suffisamment montré que cet accent ne marque pas, par lui-même, un sens achevé (p. 945-966). Ainsi, Marsham n'a pas le droit de prétendre que les paroles : *Ab exitu sermonis ad Christum ducem hebdomades septem*, font un sens complet, et que, après quarante-neuf ans, comptés à partir du moment où l'Ange a parlé à Daniel, ait dû apparaître l'Oint-Chef, annoncé dans la prophétie. C'est sur l'hypothèse imaginaire de la valeur de l'*athnach* que repose sa combinaison ; et, comme cette hypothèse fait défaut, tout l'édifice croule. L'Oint-Chef dont parle Gabriel ne doit apparaître qu'après 7 + 62 semaines d'années. Cet Oint ne saurait donc être ni Cyrus, ni Josué et Zorobabel, comme le prétend le chevalier Marsham. Il a beau nous dire que, dans Isaïe, Cyrus est dit un Oint du Seigneur et que Josué et Zorobabel sont désignés, par Zacharie, comme étant « deux fils de l'huile » ou de l'onction. Nous savons à quoi nous en tenir au sujet de ces deux textes (voy. pp. 934 et ss. ; 1054 ; — p. 1180).

Ici encore, du reste, la chronologie de Marsham se trouve en défaut. Il prend les soixante-deux semaines, plus une sémaine et la demie semaine du verset 27, et trouve que ces soixante-trois semaines et demi font quatre cent quarante-quatre ans et demi. Il devrait évidemment les faire commencer à la fin des sept premières semaines et par conséquent au début du règne de Cyrus à Babylone ou à l'édit de la liberté des Juifs. Or, Marsham n'a pas eu de peine à voir que de l'an 538, première année de Cyrus, à l'an 167, septième année d'Epiphane, il n'y a que trois cent soixante-onze ans. Cette durée est trop longue; sa chronologie est en défaut de soixante-treize ans et demi, sur une période de quatre cent quarante-quatre ans et demi. Dès lors, le système antimessianique se renverse de lui-même. Pour parer à cet inconvénient, Marsham n'a rien trouvé de mieux que d'imaginer un autre point de départ, et il fait remonter les soixante-deux semaines jusqu'au temps de la ruine du Temple, confondant l'époque de cette destruction avec le commencement de la Captivité. Il suppose ainsi que le Temple de Jérusalem fut renversé en 607, et

que, de cette époque à l'an 167, il s'écoula quatre cent quarante ans : il arrive ainsi à peu près à l'époque où Antiochus souilla le sanctuaire. Mais en plaçant la destruction du Temple en 607, Marsham embrouille à plaisir la chronologie. Il est, en effet, constant par les dates de la sainte Ecriture (IV Rois, XXV, 2, 8; Jérém. LII, 12) comparées avec le Canon de Ptolémée, que l'embrasement du Temple est fixé à la onzième année du règne de Sédécias, ou la dix-neuvième année du règne de Nabuchodonosor, c'est-à-dire dans l'année 588-587. D'un autre côté, c'est bien arbitrairement que, après avoir pris la vingt-unième année, depuis le commencement de la captivité, pour point de départ des sept premières semaines, il fait remonter le point de départ des soixante-deux semaines à la première année de cette même Captivité. De sorte que, pour sortir de l'impasse dans laquelle il se trouve, il n'a trouvé rien de mieux que de s'y enfoncer davantage. Il a donc compté sept semaines deux fois, et il a ainsi, par ce moyen bizarre, obtenu une supputation conforme à ses vues. Ainsi, d'un côté, il fait commencer les *sept premières semaines* à la vingt-unième année de la captivité ; de l'autre, il fait remonter le commencement des *soixante-deux semaines* suivantes jusqu'à l'année de la ruine du Temple qui est, selon lui, le commencement de la même captivité. On voit donc clairement qu'il compte sept semaines deux fois, puisque les sept premières, déjà comptées, le sont encore, et font partie de ces soixante-deux. Le prophète ne parle pas cépendant d'années collatérales, mais de trois périodes d'années qui se suivent, de sorte que le commencement de la seconde a lieu à la fin de la première. L'Ange a pu dire ainsi que Dieu a fixé à soixante-dix semaines le temps qui doit s'écouler entre un point de départ et un point d'arrivée indiqués dans la prophétie. Ces paroles sont formelles, claires et sans nuages. Marsham n'a aucune raison de les réduire à soixante-trois semaines, et, de plus, il ne motive en aucune façon le point de départ sur lequel il s'appuie. Il ne prouve pas que Darius le Mède, successeur de Balthasar, soit le roi dont parle Eschyle ; il n'est pas prouvé, non plus, que, depuis le prince sous lequel Daniel eut la vision jusqu'au commencement de Cyrus, il se soit écoulé quarante-neuf ans ; c'est encore à tort que les soixante-dix ans de captivité, marqués par Jérémie, commencent à la ruine de Jérusalem par Nab. (587). Daniel en fixe le commencement à la quatrième année de Joachim (607-606), dix-huit ans avant la destruction de Jérusalem. Enfin, il est faux que, depuis le commencement de Cyrus (537) jusqu'à Judas

Machabée (165), il y ait quatre cent quarante-quatre ans. Cette chronologie diffère de soixante-douze ans de la chronologie réelle. Nous en avons dit assez pour mettre suffisamment en relief les erreurs fondamentales de ce système. Nous avons pu voir que les prémisses de Marsham et, par suite, sa conclusion, sont contraires au texte formel et précis de la sainte Ecriture : il n'a pas prouvé que les soixante-dix semaines de notre prophétie aboutissent au temps d'Antiochus Epiphane.

Le *P. Hardouin,* érudit fameux, dont on a des travaux très remarquables, mais qui s'est laissé trop souvent égarer par des imaginations désordonnées, et qui est surtout parvenu à faire parler de lui, à cause de quelques idées saugrenues qu'il a émises, était, dès lors, tout disposé à trouver admirables les conceptions baroques de Marsham et à emboîter le pas de ce chronologiste. Mais il était trop facile de voir que l'hypothèse du chevalier anglais était absurde, relativement aux trois semaines de jours de deuil transformées en trois semaines d'années ou en vingt-un ans. Voulant, toutefois, conserver ce système, Hardouin chercha un moyen qui lui permit de partir de la même époque, ou qui lui permit, en d'autres termes, de motiver la même opinion d'une façon plus spécieuse. Dans sa *Chronologia Veteris Testamenti*, il fit commencer les sept et les soixante-deux semaines à la première prophétie de Jérémie, relative à la Captivité (ch. XXV), et il les termine à Onias III, qui fut tué en 170, et dont il fait un type du Messie. Il croit voir dans la prophétie de notre ch. IX, 24-27, la persécution d'Antiochus, mais il ajoute au système de Marsham une autre hypothèse qui lui paraît propre à la rendre moins repoussante, savoir que Gabriel a porté aussi sa pensée sur Jésus-Christ. En sorte que la prophétie offrirait deux sens littéraux : l'un typique, vérifié dans le meurtre d'Onias ; l'autre, plus parfait, accompli dans la personne de Jésus-Christ.

Le moyen auquel Hardouin a recours pour faire aboutir la prophétie à Onias est fort simple : il consiste à supprimer adroitement les sept premières semaines de l'Oracle. Il dit que les semaines ont été abrégées et ne cessent cependant pas d'être soixante-dix semaines, si la première des sept semaines et la première des soixante-deux semaines commencent au même point de départ (1). Evidemment, si sur une longueur de 70 cen-

(1) *Abbreviatae* dicuntur Hebdomadæ septuaginta eo quod septuaginta esse non desinant, si et prima de septem prioribus ; et prima

timètres, on en replie 7 sur les 63 qui restent, on aura bien deux portions qui feront 70 centimètres; mais ces deux longueurs confondues ensemble ne feront pourtant qu'une longueur de 63 centimètres. Ne tenant aucun compte de cette observation, le savant jésuite choisit arbitrairement pour points de départs des sept et des soixante-deux semaines, la prophétie de Jérémie, datée de l'an 606-605 (2). On voit ainsi que, dès le premier mot, Hardouin se met en contradiction avec le texte; il veut placer l'*exitus sermonis* à l'année 606, qu'il regarde comme l'année où Jérémie rendit l'oracle relatif à la reconstruction du Temple et par suite de Jérusalem elle-même. Il prétend, du reste, qu'il faut commencer à compter de l'année où cette prophétie fut prononcée, parce qu'il y est dit : « Dès le commencement de ta prière une parole est sortie » (vs. 23), et que, au

rursus de reliquis sexaginta duabus tribusve, *ab* eodem *exitu sermonis,* hoc est ab eodem vaticinio, atque ab eodem anno, quo vaticinium a Jeremia prolatum est de captivitate solvenda, sumat initium (p. 995).

(2) L'Ange est censé s'exprimer ainsi : Septuaginta tibi igitur hebdomades numerandæ sunt; sed abbreviatæ; quamvis integræ tamen...

Sicuti ergo ab exitu sermonis illius, qui a Deo egressus est (c'est-à dire à partir de l'année d'une prophétie de Jérémie qui n'est pas indiquée dans le texte, et qui n'a pas trait à la reconstruction de Jérusalem); quo sermone facta spes est per Jeremiam, cap. XXV, anno quarto regis Joachim, reversionis in integrum, urbisque iterum ædificandæ, ut diximus : ut ex illo, inquam, die, usque ad Ducis christi mei Cyri primum cum regia potestate exortum, hebdomades sunt septem, sive anni XLIX, qui jam effluxerunt; sic ab eodem illo *sermonis exitu* per Jeremiam, usque ad alterius christi ducis exortum, nempe Judæ Machabæi, hebdomades sexaginta erunt. Geminus enim tibi christus promittitur : septem hebdomades usque ad alterum, qui Cyrus : usque ad alterum, qui Judas Machabæus, sexaginta duas. Post Cyrum ungetur sanctus sanctorum qui, Christus est; sed in typo, hoc est in summo sacerdote. Post Judæ Machabæi exortum, ante Templi profanationem, Christus idem qui sanctus sanctorum, occidetur; sive post hebdomadas LXII. Sed in typo similiter, hoc est in altero summo sacerdote. Occidendum igitur esse Christum sive Messiam post hebdomadas sexaginta duas Danieli prædicitur. At qui revera Onias summus Pontifex eo ipso tempori occisus est, uti ex annorum calculo manifestum est... Onias autem Christus seu Messias non est. Sane...

Si ergo post hebdomadas vere sexaginta duas Onias occiditur, qui Messias ille Κατ' ἐξοχὴν non est; et illo tamen tempore Messias aliquando modo occisus dicitur, in typo tunc verum Messiam dici occisum, intelligi prorsus necesse est (p. 593, 594).



verset 2, Daniel s'exprime ainsi : « J'ai considéré le nombre d'années dont l'Eternel avait parlé au prophète Jérémie » De ce rapprochement, le P. Hardouin conclut que « la sortie de la parole » indiquée par Gabriel, au verset 25, est la parole que Dieu a prononcée par la bouche de Jérémie, dans la prophétie de l'an 606, où il promet qu'après soixante-dix ans, on commencera à rebâtir le Temple (quæ est urbis pars potissima). Nous avons déjà réfuté cette mésinterprétation des textes de Daniel et de Jérémie (pp. 888, 929-930). Il est, du reste, facile de voir que ce critique ne tient aucun compte du texte de ces prophéties, lorsqu'il suppose que les soixante-dix semaines doivent se compter depuis la parole que le Seigneur adressa à Jérémie en la quatrième année de Joachim, parce qu'il serait fait mention, dans cette prophétie, de la reconstruction du Temple de Jérusalem, car, précisément, cette prophétie qui annonce seulement un assujettissement au roi de Babylone pendant soixante-dix ans » (vs. 11), ne dit pas un mot qui ait trait à une « parole pour reconstruire Jérusalem », à une parole, en un mot, qui se rapproche du point de départ indiqué par Gabriel au verset 25. Il n'y est pas non plus fait la moindre allusion à la reconstruction du Temple. Les prédictions, relatives à la destruction et à la reconstruction de Jérusalem et de son sanctuaire, sont plus tardives. Ainsi le premier lapsus d'imagination du P. Hardouin consiste à ne pas prendre le point de départ indiqué par l'Ange et à se référer à un point de départ imaginaire.

Mais il se trouve ensuite en présence d'un grave embarras. Depuis l'époque de cette prophétie, en 606, il doit compter sept semaines d'années ou quarante-neuf ans jusqu'à son Christ-chef, Cyrus (1). Or, il trouve soixante-huit ans (de 606 à 538). Alors il a recours à un autre expédient, et il prétend que les sept premières semaines se terminent à la première année du règne de Cyrus sur les Mèdes dans l'année 557 (2). Il est vrai

(1) Quoique Hardouin n'ait pas retouché la ponctuation de la Vulgate et qu'il n'ait mis qu'une simple virgule après sept semaines, il a néanmoins adopté aveuglément, et sans en indiquer aucune raison les fantaisies de Marsham au sujet des deux Christs. Il en trouve même quatre : Cyrus, le pontife Josué, Onias et Judas Machabée. D'emblée et sans alléguer le moindre motif, il prétend que l'Ange en a promis deux : *Geminus enim tibi christus promittitur*, etc.

(2) Il s'exprime ainsi : 557. Cyrus Persa Medis imperat, post exutum mense Martio Astyagem Medum. Hic finis VII Hebdomadarum Daniel.

que, d'après de nombreux chronologistes, ce règne aurait commencé en 560 ou 559, et que, de l'an 606 à l'an 557, on obtient quarante-neuf ans. Mais on sait aujourd'hui que Cyrus ne fit la conquête de la Médie que dans l'année 549 (voy. *Introd.*, p. 446). Quoiqu'il en soit, en acceptant l'année 557, il se trouve que cette époque devance de dix-neuf ans celle de la délivrance des Juifs de la captivité babylonienne. Cependant, c'est cette époque de liberté que le P. Hardouin se voit contraint de regarder comme le point d'arrivée des sept premières semaines.

En effet, nous sommes amenés par cette hypothèse d'Hardouin, à faire une autre observation qui montre encore qu'il a fait fausse route dès le début; c'est que, faisant finir les sept semaines à l'an 557, il a dû, à la suite de Marsham, placer un christ au bout de ces sept semaines, et qu'il a voulu que ce christ fut Cyrus. Ce serait donc en 557 que les bénédictions du verset 24 auraient été réalisées. Mais il n'est pas difficile de voir que le temps ne cadre pas avec cette interprétation. Aussi suppose-t-il, en réalité, que les sept semaines n'ont fini qu'au temps de la conquête de Babylone par Cyrus. Il s'empêtre encore plus, du reste, dans ces calculs, car il met la première année de Cyrus à l'année 531 (: Cyrus Persa. Annus primus), après lui avoir fait faire la conquête de Babylone, en 537; et il prétend que, dans l'année 530 qui aurait été la cinquante-septième de la captivité, Zorobabel alla à Jérusalem. C'est, du reste, à cette époque qu'il place « le Saint des Saints qui recevra l'onction », lequel est le grand-prêtre Josué, fils de Josédec, qui vint, avec Zorobabel, à Jérusalem, et qui offrit des sacrifices à Dieu. Il aurait pu voir que jamais le grand-prêtre n'a été appelé « Justice éternelle »; mais Hardouin vit dans le monde des rêves et il ne se préoccupe pas de la réalité. D'après lui, cette phrase : « Le Saint des Saints recevra l'onction », signifie que le grand-prêtre Josué sera rétabli dans les fonctions de la grande sacrificature. Josué n'avait pas exercé ces fonctions précédemment, et il ne fut jamais « oint ». Il en fut de même d'ailleurs du second prétendu oint d'Hardouin, c'est-à-dire du grand-prêtre Onias.

En définitive, Hardouin place son Christ-Chef (Cyrus ou Josué) à l'an 531 ou 530. Il n'était pas difficile de constater que de l'an 606 à l'une ou l'autre de ces deux années, il y a plus de sept semaines d'années. Hardouin s'en est fort bien aperçu, mais il a cru n'avoir pas à tenir compte de cette différence, sous prétexte que ces semaines ont été abrégées. Mais c'est en vain qu'il essaie de s'autoriser de l'expression de la Vulgate : *Septuaginta hebdomades*

abbreviatae sunt. Car il ne suit même pas, forcément, de cette version que les soixante-dix semaines ont été abrégées et quelles doivent être comptées comme ne formant que soixante-trois semaines. Le sens de cette traduction pourrait être que Dieu n'a pas voulu différer davantage l'avènement du Messie et qu'il a abrégé le temps de cet avènement, « coupant » dans la série des siècles, une période abrégée comprenant soixante-dix semaines d'années; et marquant les points de départ et d'arrivée de ces semaines. Ainsi, quoi qu'en dise Hardouin, le latin lui-même n'exige pas le sens qu'il lui donne. D'ailleurs, c'est le texte hébreu qu'il faut consulter. Or, ni l'hébreu ni le grec n'autorisent ce sens (voy. p. 898). Chez les rabbins, le verbe *ḥaṭak* a toujours le sens de « couper, trancher, décider ; » et la version grecque a très bien rendu ce verbe par συντμήθησαν (*concisae sunt*) : les semaines ont été coupées, précisées, définies. Marsham lui-même, traduit ainsi : Septuaginta hebdomades *definitæ* sunt. Il n'est, dès lors, pas possible de faire dire au texte que les soixante-dix semaines ont été abrégées et qu'elles doivent s'emboîter les unes dans les autres de manière, à ne former que soixante-trois semaines. Le texte signifie que l'espace de temps, dont l'Ange va donner le détail, se réduit en totalité à soixante-dix semaines « fixées et déterminées, » pour l'accomplissement de la prophétie.

Une autre hypothèse chimérique d'Hardouin consiste à faire partir de la même époque ou de l'an 606, les soixante-deux semaines ou les quatre cent trente-quatre ans qui vont jusqu'au commencement de Judas Machabée. Le point d'arrivée des sept semaines devait être son point de départ pour les soixanre-deux semaines. Mais de l'an 531, première année de Cyrus, d'après Hardouin, à l'an 170 (meurtre d'Onias), il n'aurait eu que trois cent soixante et un ans au lieu de quatre cent trente-quatre, et il lui en aurait manqué soixante-treize. C'est pour les retrouver que, sans se préoccuper du texte de la prophétie, il remonte à l'an 606. Mais il est facile de constater que de la sorte, il confond, comme Marsham, la durée des sept premières semaines dans celle des soixante trois semaines, et qu'il escamote ainsi ces sept premières semaines. En résumé, au lieu de soixante-dix semaines, marquées comme l'espace de temps déterminé par l'Ange, pour l'accomplissement des événements dont qu'il fait ensuite le détail, Hardouin ne compte, en somme totale que soixante-trois semaines d'années ou quatre cent quarante-un ans.

Le même critique a prétendu aussi que le mot *Dux* (chef, *nagîd*) n'est jamais, dans la sainte Ecriture, attribué au Messie. Mais

quand bien même cette observation serait vraie, s'ensuivrait-il que le Messie n'aurait pas pu être désigné par ce nom dans la prophétie de Daniel? En tout cas, nous pouvons relever aisément le défi qu'Hardouin portait à ses adversaires, lorsqu'il disait que, si l'on parvenait à lui montrer un seul passage où le Messie ait reçu cette épithète, il reconnaîtrait sa défaite : *Vicisse te fatebor* (*Defens.*, cap. XI). Il devait donc nécessairement s'avouer vaincu; car on est bien obligé de reconnaître que Dieu lui-même a donné ce nom au Messie dans ce passage du prophète Isaïe (ch. LV, 4) : « Je l'ai donné pour témoin aux peuples, pour chef (*Nagid*) et pour maître aux nations. » C'est en vain qu'on a essayé d'appliquer cette parole à David ou à Jérémie. Ces personnages ne furent jamais donnés pour chefs aux nations. Le Messie seul a été donné pour chef et pour maître à tous les peuples; seul, il mérite le titre de Christ-Chef. A plus forte raison, l'expression Christ-Chef *sine addito* ne peut-elle indiquer que le Messie (voy. p. 934). Il y avait d'ailleurs une raison toute particulière de lui donner le nom de *Nagid* (voy. p. 982-985).

Après avoir supprimé de son chef et arbitrairement les sept premières semaines, le même critique prétend que, après soixante-deux semaines, le Christ fut mis à mort dans la personne d'Onias. Puis il transporte une partie du ch. VIII dans le ch. IX, et il prétend que, au milieu de la semaine décrite dans ce dernier chapitre, les sacrifices cessent, une abomination de la désolation est placée dans le Temple. Cette désolation, survenue après le meurtre d'Onias serait une figure de celle que les Juifs devaient éprouver de la part des Romains après la mort de Jésus-Christ. Mais il n'en est pas moins vrai que les évènements décrits au chapitre VIII, relativement à Antiochus, ont un sens littéral qui n'est pas identique au sens littéral du chapitre IX.

Cette confusion amenait, en outre, une étrange substitution qui changeait l'axe de la prophétie de ce dernier chapitre et qui la dénaturait complètement. Nous avons vu, en effet que, d'après ce même critique, au bout des soixante-trois semaines qui finissent à Judas Machabée, un autre Saint des Saints recevra aussi l'onction et sera mis à mort : c'est Onias III qui fut massacré à Antioche, et qui était grand-prêtre depuis trente ans, sans jamais avoir reçu une onction. Comme Hardouin fait mourir ce grand prêtre dans la dernière des soixante-dix semaines, on a pu justement reprocher à cet écrivain fantaisiste d'avoir mis Onias à la place de Jésus-Christ. Sans doute, le trop fidèle disciple de Mars-

ham, a insisté, — surtout dans l'édition de 1709, — sur le sens typique qu'il donne au « Christ retranché » du verset 26. Il reconnaît que le Christ dont l'Ange annonce l'extermination ne peut être que le Messie; mais il veut que sa mort, placée après les soixante-deux semaines, ne soit qu'une mort figurative dans la personne d'Onias III. Et, cependant, il avoue que la prophétie n'a été véritablement accomplie qu'en la mort de Jésus-Christ et dans la ruine de la ville et du Temple, qui en fut le châtiment : Onias autem Christus seu Messias non est... in Typo tunc verum Messiam dici occisum intelligi prorsus necesse est (*Ibid.*, p. 594). Non igitur Antiochi regis ac Judæ Machabæi temporibus, Danielis vaticinium impletum esse dicimus. Absit .. Ad Christum illud oraculum directe pertinere, et ad excidium templi supremum affirmamus : verum ita ut hæc prophetia typum polliceatur intra certum tempus (p. 597).

Mais alors, pourquoi va-t-il mêler ici Antiochus et Onias qui n'ont rien à y voir? Pour nous dire que ce qui est arrivé sous ce roi dans la personne du grand prêtre et dans la profanation du temple, n'était qu'une figure de ce qui devait arriver du temps de Jésus-Christ. Mais, pour obtenir ce mince résultat, il n'avait pas besoin de venir embrouiller la prophétie du chap. IX, en changeant les points de départ et d'arrivée qui y sont indiqués et en y introduisant des événements qui ne la concernent pas. Il importe peu qu'Onias ait pu être un type du Messie. Ce qu'il aurait fallu prouver, c'est qu'on a le droit de l'introduire dans le chap. IX. Il faudrait montrer que ce type est mentionné dans cette prophétie, et qu'elle n'a en vue qu'un Christ figuratif. Hardouin a vainement cherché cette preuve dans la combinaison qu'il a voulu introduire dans le texte au sujet des 7 + 62 semaines, qu'il réduit en réalité à soixante-deux semaines. C'est donc vainement qu'il a essayé de transformer le système subversif de Marsham en un système d'édification et de piété. Au fond, il dénature le texte et, par suite, il détruit l'avantage que l'Eglise chrétienne tire de cette prophétie contre les Juifs et contre les ennemis de notre foi. Il est manifeste que, lorsque Gabriel parle du Messie, c'est le Messie qu'il a en vue. Nous avons vu, du reste, que la mort de Jésus-Christ se trouve à la fin des soixante-dix semaines marquées par l'Ange. C'est lui, en effet, qui est l'unique objet de la prophétie. Il n'est pas vrai que les événements annoncés dans le chap. IX, 24-25, aient été simplement figuratifs de ceux qui devaient se traduire au temps de Jésus-Christ. C'est contrairement au texte, et sans aucune preuve

qu'Hardouin prétend que la prophétie s'arrête à des évènements figuratifs de ceux qui devaient arriver au temps de Jésus-Christ. Il résulte, au contraire, du texte de la prophétie et de son accomplissement que la dernière semaine des soixante-dix semaines est celle où le Messie a été mis à mort. Ce n'est pas non plus la profanation du temple, mais sa destruction, qui survint à la suite de cette dernière semaine. La prophétie est donc messianique : on ne peut lui supposer un sens littéral qui l'arrête à Onias. Nous avons vu, d'ailleurs, que le système d'Hardouin n'est conforme au texte ni pour le point de départ ni pour le point d'arrivée, et nous savons aussi que la prophétie des soixante-dix semaines s'est accomplie : il n'y a donc pas à se laisser aller égarer par des anologies insuffisantes et à s'abandonner à des rapprochements arbitraires : ils manquent aux premières conditions du problème.

Dom Calmet a aussi essayé de détourner, par de vaines hypothèses, le sens de cette prophétie. On croirait qu'il a trouvé un certain agrément à se laisser compromettre et duper par les « Nouveaux. » Son sentiment n'est autre, au fond, que celui de Marsham, et nous verrons que les améliorations qu'il a cru devoir y apporter ne l'ont pas rendu moins insoutenable. Il commence par une attaque contre l'interprétation messianique qui explique la prophétie à partir de la vingtième année du règne d'Artaxerxès, et les termine au temps de Jésus-Christ. Il remarque d'abord que « l'opinion la plus suivie » de son temps « est de mettre le commencement des Septante Semaines à la vingtième année d'Artaxerxès à la Longue-main ». Après avoir dit que « de là jusqu'à la dernière semaine où Jésus-Christ immolé mit fin aux sacrifices de la Loi, il y a soixante-dix semaines, ou quatre cent quatre-vingt-dix ans, » il constate qu'il y a d'autres supputations, et que « toute la différence qui se rencontre entre les chronologistes n'est que de neuf ou dix ans, qui sont de plus qu'il ne faudrait pour faire les quatre cent quatre-vingt-dix. » Il trouve, de reste, « qu'il y a dans ce système plus d'une difficulté (*Comment.*, édit., Paris, 1715, p. 530).

Voici donc les objections qui ont porté Calmet à lâcher la proie pour l'ombre : « 1° La mort du Christ, et la confirmation de son alliance dans la dernière semaine n'ont été suivies immédiatement ni de la désolation de Jérusalem, ni de la ruine du temple, ni de l'abomination de désolation, qui sont des caractères bien marqués par Daniel, comme devant suivre la mort du Christ, et devant arriver à la fin de la soixante-dixième

semaine. Daniel marque expressément qu'après la mort du Messie, *le peuple qui l'a renoncé, ne subsistera plus; que le Temple sera ruiné* par le Chef, et le peuple étranger, etc. (1); 2° De plus, on n'y fait pas voir qu'aussitôt après la soixante-dixième semaine on ait vu réellement cesser les sacrifices dans le Temple de Jérusalem; on sait qu'ils y subsistèrent encore pendant quarante ans après la mort du Sauveur (2); 3° On n'y remarque pas non plus l'*oint du Seigneur* qui doit paraître après la septième semaine, suivant le texte exprès de Daniel, et qui est différent de l'autre *Christ du Seigneur*, qui doit être mis à mort après la soixante-deuxième semaine (3); 4° On ne voit pas pourquoi le prophète aurait marqué quarante-neuf ans, ou sept semaines d'années, depuis la vingtième année d'Artaxerxès, pour le rétablissement des murs et des fossés de Jérusalem dans des temps

(1) La mort du Christ termine les soixante-dix semaines d'années, mais l'Ange ne dit pas que cette mort sera suivie « immédiatement » de la destruction de Jérusalem (voy. **1009, 1010** et **1113**). Après avoir mentionné le crime, Gabriel porte les yeux de Daniel sur les malheurs qui fondront bientôt après sur la cité coupable : il ne détermine pas le laps de temps, peu considérable, trente-sept ans, qui devait s'écouler entre le déicide et la ruine totale de la ville et de l'Etat juif; il lui suffit de déclarer que le rejet du Messie motivera la destruction prochaine de Jérusalem et de son temple. En un mot, après avoir parle de la mort du Christ qui devait avoir lieu dans la dernière des soixante-dix semaines, l'Oracle annonce les évènements qui devaient en être, à bref délai, la suite et le châtiment.

(2) Il en est de ce qui est dit de la cessation des sacrifices dans le Temple, comme de ce qui concerne sa destruction et celle de Jérusalem. L'Ange ne dit pas qu'ils devaient cesser dès le jour de la mort de Jésus. Il ne dit pas si cet évènement aura lieu subitement, immédiatement ou après un temps moral très court (voy. p. **1010-1012** et **1130**). Il est certain qu'un autre culte fut substitué au culte lévitique à l'époque marquée dans la prophétie, et que Jésus abolissait ainsi le ritualisme des Juifs. Dès ce moment, la substitution du nouveau culte s'effectuait : l'ancien culte était frappé de mort. La cessation de fait succéda bientôt à la cessation de droit.

(3) On ne peut que trouver étrange que D. Calmet veuille trouver un « oint du Seigneur » apparaissant « après la septième semaine ». Il dit que cet oint devait paraître alors « d'après le texte exprès de Daniel ». Dans ce cas, il aurait bien mal traduit ce texte. Voici la traduction de ce passage accompagné de son commentaire : « Depuis l'ordre qui sera donné pour rebâtir Jérusalem, jusqu'au Christ-Chef de mon peuple, il y aura sept semaines, et soixants-deux semaines ». Puis, il ajoute : l'Ange partage les septantes semaines en trois parties; la première est de *sept semaines*, qui font quarante-neuf

fâcheux (1) ; 5° Enfin le prophète, distinguant clairement deux termes dans sa prophétie : le premier, après sept semaines ; le second, après soixante-deux semaines, il semble donc qu'on doit les distinguer aussi comme deux époques remarquables ; ce qu'on ne fait pas dans l'hypothèse qu'on vient de proposer ; car, après les sept premières semaines, on n'assigne aucun événement mémorable qui en fasse remarquer la fin, et qui les distingue des autres. C'est apparemment la considération de cet inconvénient qui a déterminé quelques nouveaux chronologistes à fixer la fin de ces septante semaines à la persécution d'Antiochus Epiphane (2) ». (*Ibid.*, p. 530).

ans, après lesquels les murs de Jérusalem seront achevés : la seconde est de *soixante-deux semaines*, ou de quatre cent trente-quatre ans, au bout desquels le Christ recevra l'onction... » (p. 688). Comment se fait-il qu'après avoir ainsi très bien traduit et commenté ce texte, Calmet vienne nous demander un « oint du Seigneur » après les sept premières semaines. Le texte n'en indique évidemment qu'un qui doit venir après les 7+62 semaines (voy. ci-dessus, p. 941). Il n'a pas osé dire sur quel fondement Marsham s'appuyait pour faire aboutir les sept premières semaines à Cyrus. N'ayant pas parlé de l'accent *athnach* auquel cet anglais a attribué un rôle de fantaisie (voy. pp. 945-962), il n'a pas été amené à prémunir ses lecteurs contre la légende des deux Christs. Nous avons pu, d'ailleurs, constater (p. 968) l'inanité d'une distinction quelconque entre le Messie-Chef et le Messie retranché.

(1) Calmet ne voit pas pourquoi le prophète aurait marqué quarante-neuf ans entre le point de départ des soixante-dix semaines et le rétablissement de la ville. Il y a, cependant, des raisons très sérieuses qui motivent la mise en vedette des sept premières semaines (voy. pp. 942, 962, 965).

(2) Il est très vrai que le prophète distingue deux termes dans sa prophétie et que l'on doit les distinguer comme deux époques remarquables : c'est ce que Calmet a fait lui-même dans la traduction et dans le commentaire qu'il nous a donnés de ce passage, et que nous avons transcrits à la note 2 de la page précédente. Il constate qu'après les quarante-neuf ans, « les murs de Jérusalem seront rebâtis. » L'Ange a dit de plus que la ville elle-même serait reconstruite à cette époque. Les sept premières semaines finissent donc à un évènement considérable et de la plus haute importance pour la nation juive. Calmet voudrait voir apparaître à cette époque un oint, une célébrité qui aurait attiré l'attention par quelque acte extraordinaire. Mais la prophétie n'y fait aucune allusion. Personne ne saurait avoir le droit de réclamer dans la réalité ce qui ne se trouve pas dans la promesse. D'ailleurs, la période des quarante-neuf ans a eu Esdras et Néhémie et on sait qu'au bout de ces quarante-neuf ans la ville était reconstruite intérieurement et mise dans un parfait état de défense.

Telles sont donc les difficultés en présence desquelles l'abbé de Senones a cru pouvoir abandonner l'interprétation messianique de la prophétie — la seule que comporte le texte — et a conclure que « cet inconvénient (le défaut d'un oint au bout de quarante-neuf ans) a, sans doute, déterminé de nouveaux chronologistes à fixer la fin des soixante-dix semaines à la mort d'Antiochus. » Nous venons de voir combien sont peu sérieuses les objections qui portent Calmet à adopter un système, non-seulement ridicule, mais plein d'erreurs et gros de danger. Il reconnaît lui-même, dans le système de Marsham, « des erreurs et des incertitudes qui suffisent seules pour faire abandonner cette hypothèse » (*Ibid.*, p. 533). Après avoir ensuite exposé les modifications apportées à l'hypothèse de Marsham par le P. Hardouin, et après avoir déclaré qu'il s'abstenait de renouveler les difficultés que le R. P. Lamy avait proposées contre le « système de ce savant jésuite », le docte Bénédictin en indique quelques autres (p. 535). Puis il ajoute qu'il n'abandonne pas pour cela cette hypothèse. « Nous allons, dit-il, essayer d'en donner une sur le même plan, qui sera peut-être sujette à de moindres inconvénients que celles qu'on vient de proposer ». Et pour mieux montrer son habileté dans cette éxégèse, dès le premier mot il se lance dans la fiction, d'après laquelle Daniel aurait demandé l'explication de la prophétie de Jérémie relative aux soixante-dix ans de l'exil : « L'Ange Gabriel dit à Daniel, qu'il est envoyé de Dieu pour lui donner l'intelligence de ce qui doit arriver, et de ce qui fait l'objet de ses inquiétudes, c'est-à-dire, lui expliquer les soixante-dix ans de captivité marqués dans Jérémie; car c'était le sujet de sa prière. A l'occasion de ces soixante-dix ans de captivité, je vais vous révéler un autre mystère... » (p. 536). Nous avons déjà réfuté cette fable (pp. 883, 885, 886). Mais ce qu'il y a de plaisant, c'est que Calmet la réfute lui-même de sa façon : « L'ange Gabriel, dit-il, ne répond pas directement à la question de Daniel, qui lui demandait quand finiraient les soixante-dix ans de la captivité de Babylone. Leur fin était proche...». (p. 523). Il eût été bien, dès lors, de montrer que cètte question avait été posée. Mais Calmet n'est pas homme à se préoccuper de ses contradictions ; et, partant néanmoins de cette mésinterprétation du texte, il continue de le transposer ainsi qu'il suit : « *Les prophéties et les visions de Jérémie*, ou celles que vous avez eues, *seront accomplies, et le Saint des Saints*, le temple du Seigneur, *sera oint*, consacré et purifié *de nouveau. Sachez donc que depuis le jour de la prophétie*, ou de la révélation faite à

Jérémie, du rétablissement futur de Jérusalem et de la fin de la captivité de Juda (Jérémie, LI, 19), *jusqu'au prince* qui doit remettre votre peuple en liberté, jusqu'à Cyrus, l'*Oint* du Seigneur (Isai., XLVI, I), *il y a sept semaines d'années*, ou quarante-neuf ans, après lesquels *le peuple sera renvoyé dans son pays*, *les murs* de Jérusalem *seront rétablis*, et le temple réparé (1).

» Depuis Cyrus et le retour de la Captivité il s'écoulera *soixante-deux semaines*, *pendant lesquelles les places de la ville*, *et les fossés seront rétablis dans des temps fâcheux*, sous la domination des Perses et des Grecs, et pendant les troubles que vous susciteront les Samaritains vos voisins et vos anciens ennemis (2).

(1) Dans ces quelques lignes, D. Calmet tombe dans plusieurs erreurs de fait les plus grossières. 1° Il donne aux soixante-dix semaines un faux point de départ : la prophétie de Jérémie LI, 19. Or, d'un côté, le texte parle « d'*une* sortie d'*une* parole » et omettant l'article (une sortie de *la* parole) indique assez qu'il ne s'agit pas d'une parole prononcée antérieurement et que dès lors il n'y a aucune allusion à une prophétie quelconque de Jérémie (voy. p. 925). 2° Il mêle les prophéties de Jérémie sur la reconstruction de Jérulem et du temple avec ce qui est dit de « l'onction du Saint des Saints » au ch. IX, 24, de Daniel. « Le Saint des Saints », dont il est question ici, ne peut pas être le temple. L'assertion que Calmet n'essaie même pas de motiver, a été réfutée, pp. 918-921. 3° En ce qui touche à la suspension de la phrase après « sept semaines, » Calmet n'a rien trouvé de mieux que de tomber dans le piège que Marsham avait tendu aux lettrés par trop naïfs. Seulement, Calmet se dispense de dire pourquoi il s'arrête après : « il y a sept semaines d'années ». 4° C'est en vain que Calmet prétend que de l'année de la prophétie de Jérémie (ch. LI) à l'avènement de Cyrus et au renvoi des Juifs dans leur pays, il y a quarante-neuf ans. Dans son empressement à adopter les fantaisies du rationalisme de son temps, Calmet a supposé que cette prophétie a dû être faite en la onzième année de Sédécias, qui est celle de la destruction de Jérusalem et du temple de Salomon (an. 588-587). Mais il se trouve que le verset 60 du ch. LI atteste, comme le religieux de la congrégation de saint Vanne le reconnaît dans son commentaire, que la prédiction contenue dans ce chapitre a été faite, non pas dans la onzième, mais dans la quatrième année de Sédécias, sept ans avant la ruine du temple. Ainsi les sept semaines dont parle l'Oracle se trouveraient, d'après l'interprétation que nous venons de rapporter, réduites à six semaines d'années ou quarante-deux ans. 5° Il ne suffit pas de rappeler que Cyrus avait été désigné par Isaïe comme un oint, un roi choisi par le Seigneur en vue de desseins particuliers, pour qu'on puisse se croire autorisé à identifier ce roi avec Christ-Chef, dont il est parlé à notre verset 25 (voy. pp. 934-938).

(2) A l'égard de ces soixante-deux semaines employées à rebâtir Jérusalem, voy. pp. 963-966.

A la fin de ces soixante-deux semaines d'années, l'Oint du Seigneur, le Grand-Prêtre Onias, *sera mis à mort* à Antioche, *et il n'aura point d'héritier* de sa race (1). Un *Prince étranger*, Antiochus Epiphane, *à la tête de son peuple, désolera Jérusalem et souillera le temple du Seigneur, il fera la guerre à votre peuple, et se répandra sur le pays, comme une inondation qui ravage tout.*

» *Cette dernière semaine affermira l'alliance* du Seigneur avec plusieurs Israélites qui, se séparant des apostats, et se joignant aux Machabées, soutiendront généreusement le parti de la religion. *Au milieu de cette semaine, l'ennemi fera cesser les sacrifices et les offrandes* du Temple du Seigneur. *L'abomination de la désolation*, l'idole abominable de Jupiter sera placée *dans la hauteur du Temple, et cette désolation abominable durera jusqu'à la fin* de la semaine, jusqu'à la septantième semaine accomplie ; et alors la Prophétie aura son parfait accomplissement » (p. 536) (2).

Après avoir développé de la sorte cette interprétation de pure fantaisie, comme nous l'avons montré dans les notes dont nous

(1) Le Christ retranché doit, d'après Calmet, qui traduit ici très bien le texte, apparaître après les soixante-deux semaines qui sont le prolongement des sept premières semaines. Mais où notre commentateur se trompe, c'est lorsqu'il dit que depuis Cyrus jusqu'à la mort d'Onias en 170, il y a eu soixante-deux semaines d'années : de l'année 538 à l'année 170, il s'est écoulé trois cent soixante-huit ans ou cinquante-deux semaines d'années et quatre mois. Ce simple rapprochement suffit pour montrer que l'Oracle de Daniel n'a pas en vue le grand-prêtre Onias, qui, du reste, n'était pas du tout oint et encore moins l'Oint, celui qui devait porter comme caractéristique spéciale le nom d'Oint, de Messie ou de Christ (voy. p. 968). Comme héritiers de sa race, Onias eut, du reste, pour successeurs, ses trois frères Jason, Ménélas et Lysimaque.

(2) D'après le texte de Daniel, le peuple du Chef-le-Venant détruira la ville et le Temple ; et Calmet n'a pas le droit de réduire la désolation prédite au ch. IX, 24-27, à un pillage de la ville et à une simple profanation du Temple (voy. p. 988). D'après le texte, la ville et le Temple sont ruinés sans ressource et périssent comme dans une inondation. Calmet lui-même dit à ce sujet : « On avait vu sous les Machabées quelque chose de pareil, mais seulement comme figure de ce qui devait arriver dans la suite. Ils (les juifs) n'ont jamais prétendu que dans ce temps-là le Messie ait paru » (p. 541). Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons dit au sujet de l'alliance qui doit être contractée par le Chef-le-Venant (p. 1000). Il nous suffira, pour réfuter toutes ces assertions, de faire remarquer que les événements fixés par le commentateur à la fin des soixante-deux semaines, auraient dû, pour réaliser la prophétie, arriver 66 ans plus tôt.

l'avons soulignée, le savant Bénédictin cherche à la motiver. Mais au lieu de quelques preuves servant à établir cette paraphrase, Calmet nous offre une autre hypothèse également en l'air. Il suppose que « les ch. VII, VIII, IX, X, XI, XII n'ont qu'un seul grand objet, qui est de faire voir à Daniel ce qui doit arriver à sa nation, et dans tout l'Orient, depuis le règne de Cyrus, jusqu'à celui d'Antiochus Epiphane » (p. 537). C'est là une assertion que ce critique a oublié de prouver, et nous savons bien certainement que la preuve n'aurait pu guère venir sous sa plume. D'autres critiques tout aussi pénétrants et mieux outillés que Calmet, ont fait tout ce qu'il est possible de faire pour établir cette hypothèse, mais ils n'ont pas réussi à lui trouver une base quelque peu sérieuse (voy. p. 736-741). Nous avons vu que les ch. II et VII relatifs aux quatre grands empires ne finissent pas à Antiochus-Epiphane. Le ch. XII va encore plus loin que les précédents, ainsi que nous le verrons. En réalité, il n'y a que les chapitres VIII et XI, qui aboutissent au règne du persécuteur grec. Calmet se contente ensuite de délayer, sans y apporter le moindre commencement de preuve, les divagations qu'il nous a données dans la page précédemment citée.

Ajoutons qu'il ne donne pas une plus grande exactitude que ceux qui l'ont précédé à ses calculs chronologiques. Il veut que « depuis la prise de Jérusalem jusqu'à Cyrus, il y ait 49 ans » (p. 537). Mais il ne devrait pas oublier qu'il a pris pour point de départ de cette période la prophétie contenue dans le ch. LI de Jérémie. Au fond, il modifie son point de départ primitif. Il est vrai qu'il avait daté les soixante-dix semaines à partir de la prophétie contenue dans ce chapitre parce qu'il supposait qu'elle avait été édictée l'année même de la destruction de Jérusalem ou de l'année suivante. Or, non seulement cette supposition ne repose sur rien (voy. p. 929 et ss.), mais elle est erronée, car la prophétie du ch. L fait partie de la prophétie du ch. LI, et Jérémie nous apprend lui-même qu'il l'écrivait dans la quatrième année du règne de Sédécias (vss. 59, 60), sept ans avant la destruction de Jérusalem et, par suite, sept ans avant l'époque choisie par D. Calmet. Mais cette hypothèse lui était imposée par le désir qu'il avait de trouver, à partir de cette date jusqu'à la première année de Cyrus à Babylone, 49 ans. Il n'en est pas moins vrai que son calcul est entaché d'erreur; car, — comme il nous est facile de le constater dans le texte de Jérémie, — l'oracle que le docte abbé de Senones prend comme point de départ

des sept semaines, est de « la quatrième année » de Sédécias ou de l'an 594 ; de sorte que depuis cette prophétie, jusqu'à la première année de Cyrus à Babylone, il s'écoula 56 ans : sept ans de plus que n'en voulait Calmet; et c'est considérable pour une si courte période de 49 ans.

Le docte Bénédictin laisse ensuite de côté l'examen des prétendues preuves chronologiques apportées par Marsham et par Hardouin pour montrer que « depuis le commencement de Cyrus jusqu'à Judas Machabée, il y a 444 ans ». Il trouve que cette chronologie diffère de quatre-vingts ans de celle d'Usserius, dans l'espace de moins de 500 ans. Mais, en évitant de confondre la durée des sept premières semaines dans celle des soixante-deux autres, il tombe dans un autre inconvénient : de la première année du règne de Cyrus en 538-537 (comptée à tort en 536), jusq'au meurtre d'Onias que l'on ne peut placer plus tard qu'en l'an 170 (et non pas en 166) avant notre ère, il s'est écoulé 368 ans ou 52 semaines d'années et quatre ans. D'où il suit que, dans l'hypothèse proposée par Calmet, il ne se serait pas écoulé, entre l'avénement de son « Christ-Chef » (Cyrus) et son « Christ retranché », soixante-deux semaines d'années faisant 434 ans. Il n'est donc pas vrai que les soixante-deux semaines de l'oracle de Daniel se terminent au meurtre d'Onias. Mais Calmet a pris aveuglément le calcul de Marsham et d'Hardouin, sans s'apercevoir que ces deux auteurs comptent les soixante-deux semaines à partir du commencement de la captivité, en 607, ou de la prophétie de Jérémie en 606. Nous avons vu que ces supputations n'ont aucune valeur et on comprend aisément, d'ailleurs, qu'elles ne peuvent servir d'appui à Calmet qui a recours à une autre hypothèse. Nous venons de constater qu'elle n'est pas plus sérieuse que les deux autres. Calmet laisse là un trou béant qu'il ne s'occupe pas de combler : il n'a pas même compris que c'est ce trou que Marsham et Hardouin avaient voulu faire disparaître par les ruses exégétiques et par les tripatouillages que nous avons démasqués.

D. Calmet n'a ponc pas prouvé que les soixante-dix semaines se terminent au temps d'Antiochus Epiphane. Rien ne l'autorisait à abandonner la thèse traditionnelle de la messianité de notre prophétie. C'est en vain qu'il a essayé de distinguer deux Christs et de contredire formellement l'oracle de Daniel au sujet des points de départ et d'arrivée des sept et des soixante-deux semaines. Une erreur grave qu'on a, du reste, justement reproché à ce savant, c'est qu'au lieu que l'Ange détermine

« soixante-dix semaines pour l'abolition du péché, l'avènement de Justice éternelle, et l'onction du Saint des Saints », il a voulu que l'objet de cette prophétie se soit accompli après les sept premières semaines. Il en est de même des événements qu'il a rapportés au temps d'Onias et d'Antiochus. Il n'ignorait pas la gravité des suites que pouvait avoir cette opinion. Il avait dit lui-même à propos du système de Marsham : « Il y a dans ce système un défaut essentiel, qui est, qu'il détruit tout ce que l'Eglise chrétienne jusqu'ici a tiré d'avantage de cette Prophétie contre les Juifs et les payens, lorsqu'il la borne simplement à Cyrus, et à Antiochus Epiphane; à la ruine du temple de Jérusalem, et à la dispersion de ses prêtres. On ne voit là ni *Christ* mis à mort, ni alliance confirmée, ni ruine du temple, ni rien qui ait rapport à confirmer la religion chrétienne » (p. 533). Et puis, au lieu de reviser les prémisses qui aboutissent à une déviation si grave de la prophétie, il adopte le roman qui la détruit et il accepte, comme objections insolubles, des hypothèses absolument illusoires et des chicanes sans valeur. Calmet s'exprime, du reste, d'une façon très incorrecte, lorsqu'il dit que le « défaut essentiel » du système de Marsham, c'est qu'il « détruit l'avantage que l'Eglise a tiré de cette prophétie ». Il ne s'agit pas seulement, en effet, de savoir si l'hypothèse anti-messianique est conforme ou non à l'hortodoxie, à la tradition chrétienne. Il s'agit de savoir si elle est vraie : le défaut essentiel de ce système, c'est qu'il est faux. Calmet n'ignorait pas, du reste, que son hypothèse prêtait le flanc à des critiques qui la démolissaient. C'est pourquoi, après avoir fait tout ce qui dépendait de lui pour détruire la messianité de notre prophétie, il fait suivre son interprétation anti-messianique de la déclaration suivante, qui, n'étant pas suffisamment motivée par lui, ne saurait satisfaire aucun lecteur sérieux : « Nonobstant ces traits de vraisemblance, et ces preuves qui semblent mettre la fin des Septante semaines à la purification du temple par Judas Machabée, le plus sûr et le meilleur parti est de la fixer à la mort de Jésus-Christ, je veux dire à en mettre le commencement à la vingtième année d'Artaxerxès à la Longe-main... Nous n'avons pas dissimulé les difficultés que produit cette hypothèse; mais où en trouver qui les sauve toutes, et qui ne laisse aucun doute? Les termes de la prophétie nous mènent naturellement à Jésus-Christ, au Messie, le véritable oint... » (p. 539). Puis, il continue cette défense de la messianité de la prophétie. L'abbé Renaudot a pu lui reprocher néanmoins d'avoir, tout en avouant que l'interprétation messiani-

que est la plus sûre, manqué de fortifier sa démonstration et de l'avoir proposée « sans preuves capables de détruire le système qu'il a expliqué de Marsham et d'Hardouin ». Il ne suffit pas, en effet, de dire que l'opinion messianique est « plus sûre » que l'autre : il faut montrer qu'elle est la *seule* sûre. Il n'est pas vrai du tout, en effet, que cette prophétie ait été accomplie au temps de Cyrus et d'Antiochus. La période de ce dernier offre sans doute quelques traits de ressemblance avec les événements qui se passèrent à Jérusalem à la fin du second temple. Mais c'est mal raisonner que de dire : Dans la prophétie des soixante-dix semaines, il est question d'événements analogues à ceux qui se passèrent du temps d'Antiochus ; donc, la prophétie des soixante-dix semaines se termine à Antiochus. Les points de départ et d'arrivée de la prophétie, ainsi que les événements prédits, s'opposent à cette conclusion. Le texte de Daniel, en un mot, montre que l'interprétation qui place au temps de Jésus-Christ l'accomplissement de cette prophétie, est la seule qui puisse se soutenir. Calmet n'ayant pas suivi méthodiquement ce texte s'est trouvé dans une certaine indécision ; et il s'est demandé où l'on trouve une interprétation qui ne laisse aucun doute. Celle qui fait partir les soixante-dix semaines de la vingtième année d'Artaxerxès pouvait lui offrir quelque difficulté; mais s'il avait mieux compris la mission d'Esdras, il aurait reconnu que l'interprétation qui part de la septième année d'Artaxerxès ne laisse aucun doute : il aurait vu qu'il y a là un bon terrain ; qu'il faut s'y cantonner, et que le texte, interprété consciencieusement, offre un mur impossible à renverser. En donnant son concours à ceux qui veulent le démolir, Calmet a obtenu les suffrages de quelques-uns de ceux qui rient de sa simplicité : tout heureux de trouver chez lui une interprétation anti-messianique de la prophétie des soixante-dix semaines, un rationaliste de notre temps l'a appelé « un judicieux écrivain ». Calmet a, en effet, été applaudi à ce sujet, mais au prix d'une absurdité.

Coup d'œil sur les rêveries proposées par les criticistes du dix-neuvième siècle pour aboutir à une interprétation anti-messianique de la prophétie des soixante-dix semaines — Ces commentateurs ne sont guère que des Sosies de Marsham : comme lui, ils prennent de purs postulats, nullement démontrés et contraires au texte, pour des conceptions sérieuses, et ils les admettent comme des axiomes. Au fond, ils se contentent de combiner, selon la formule, un imbroglio qui n'est pas mieux réussi que celui du chevalier anglais ; ils nous répètent

une même fable dont toutes les péripéties ont été éventées. Nous avons déjà montré le néant de leurs prémisses, des points fondamentaux de leur rêverie et de toute leur argumentation. Nous nous contenterons de les signaler.

Corrodi avait déjà, vers la fin du dix-huitième siècle, essayé de relever les affaires de l'exégèse anti-messianique de nos versets 24-27. Pour arriver à ce résultat, il a cru qu'il suffisait de détacher les quarante-neuf ans du commencement et de les mettre à la fin ; de sorte que, au lieu des divisions de Daniel (49, 434, 7), il obtient 434, 7, 49. Les quatre cent trente-quatre ans vont de la prophétie de Jérémie (606 av. J.-C.) jusqu'à la première invasion de la Palestine par Antiochus Epiphane (170 av. J.-C.); les sept ans doivent finir à la mort d'Antiochus (164) et les quarante-neuf ans qui ont été reportés à la fin forment une période au bout de laquelle le Messie devait venir. Cette explication est évidemment arbitraire et en opposition avec le texte. Qu'il nous suffise de rappeler que le point de départ ne saurait être justifié (voy. pp. 929-934).

Bertholdt est le premier critique du dix-neuvième siècle qui s'offre à nous. Dans son travail daté de 1806-1808, cet écrivain qui, pendant quelques années, fut regardé comme le véritable interprète de Daniel, avoue que le but n'a pas été atteint par ses collègues en exégèse anti-messianique. Il essaya donc un autre moyen, qui fut aussi adopté par Rosenmüller. Supposant donc qu'Antiochus était infailliblement l'objet de cette prophétie, Bertholdt pensa que si les rationalistes ne peuvent pas établir leur hypothèse, la faute en est due à Daniel et non à son commentateur. Il se croit ainsi fondé à supposer que les soixante-dix semaines ne sont qu'un nombre prophétique indéfini. D'après lui, les soixante-dix années de Jérémie ne doivent pas être regardées comme indiquant une période déterminée ; de cette assertion contraire aux faits, il se croit permis de déduire qu'il en est de même des soixante-dix semaines de Daniel. Cependant, on peut constater que les divisions de ces années par la prophétie (7, 62, 1) n'offrent pas cette indétermination. Soixante-deux n'est pas un nombre septenaire. Bertholdt en vient alors à dire que pour avoir les soixante-dix semaines, l'auteur a allongé le temps qui s'est écoulé entre Cyrus et Antiochus Epiphane, et qu'il a ainsi falsifié la chronologie, en lui supposant une durée de soixante-deux semaines ou quatre cent trente-quatre ans au lieu de trois cent soixante et un an.

Le motif que porte ensuite Bertholdt à introduire ainsi Antiochus Epiphane dans la prophétie des soixante-dix semaines, est

qu'il est question de cet Antiochus dans les chap. VIII et XI. Elargissant ce point de vue, Bertholdt constate, d'un autre côté, que la prophétie s'occupe aussi d'Alexandre, dans ces chapitres, et il conclut de cette mention que le conquérant macédonien est aussi désigné dans le neuvième chapitre. Mais comme il n'y a pas d'autre place pour lui, Alexandre sera « le Messie qui doit être retranché. » Mais ce prince mourut, en 333, de mort naturelle (le sens de *karaṭ*, qui indique une mort violente, suffit pour réprimer cette opinion de Bertholdt); et le commencement de la persécution d'Antiochus (le Chef-le-Venant) eut lieu en décembre 168, c'est-à-dire un siècle et demi après. Ainsi, « *après* soixante-deux semaines » signifie « *dans* la seconde moitié de soixante-deux semaines. » De la sorte, la prophétie signifie : Et *vers la fin* des soixante-deux semaines un oint (Alexandre) sera retranché et il n'aura pas (de successeur de sa race) ; et la ville et le sanctuaire seront détruits par une armée d'un prince qui viendra après. » L'oracle de Daniel aurait été ainsi écrit pour nous apprendre que la mort d'Alexandre arriva cent cinquante ans *avant* la fin des soixante-deux semaines; et que la destruction de la ville et du sanctuaire eût lieu *après* l'expiration des soixante-deux semaines. On peut remarquer, d'ailleurs, que le critique allemand se garde de dire que ni la ville, ni le Temple ne furent détruits par Antiochus ou vers le temps de son règne.

D'autres contradictions sont encore à signaler entre le texte et l'explication donnée par ce rationaliste. Il explique le verset 24 de la façon suivante : « Soixante-dix fois sept ans ont été décrétées sur ton peuple et sur ta ville sainte, jusqu'à ce que l'iniquité soit consommée et que la mesure des péchés soit comble, et que la transgression soit expiée par la souffrance et la punition, et que la prospérité des anciens temps soit ramenée, et que la prophétie (de Jérémie) soit accomplie, et Saint des Saints (le Temple) consacré (par Judas Machabée). » C'est arbitrairement et faussement que Bertholdt prend pour point de départ la destruction de Jérusalem par Nabchodonosor (en 588). Cette date est loin d'être indiquée par le texte et elle est antérieure de cent trente ans au fait signalé par l'Ange. Bertholdt commence ensuite les soixante, deux semaines à l'avènement de Cyrus (Messie-Chef) à Babylone en 536, et il les termine à l'année 170. Ces soixante-deux semaines ne font que cinquante-deux semaines et deux mois, c'est-à-dire trois cent soixante-six ans au lieu de quatre cent trente-quatre ans.

Bleek (*Schleierm. Zeitschr.*; III, 291, 2) a adopté la division de Bertholdt, mais en faisant finir les soixante-deux semaines d'abord à Séleucus Nicator et ensuite à Séleucus Philopator (*Jarbücher, f. Deutsch. Theol.*, 1860). Il n'a pas même essayé d'apporter une ombre de preuve pour établir que le point de départ des soixante-dix semaines doit être pris de l'an 588 (destruction de Jérusalem) ou du temps en général où Jérémie a prophétisé. Même dans ce cas, il n'obtient que quatre cent vingt-quatre ans jusqu'à l'an 164, au lieu de quatre cent quatre-vingt-dix, et il ne peut ainsi faire aboutir la prédiction à Antiochus Epiphane. Il est vrai que, confiant outre mesure dans sa théorie, il a osé dire que « l'auteur, au sujet du temps qui s'est écoulé depuis Jérémie, croyait qu'il y avait eu une durée de soixante-dix semaines à partir de cette époque jusqu'à Antiochus. Bleek attribue ainsi à Daniel une erreur de soixante-seize ans. Il n'en coûte rien de se tirer d'affaire de la sorte ; mais aussi doit-on avouer qn'on n'en a que pour son argent.

Eichhorn n'eut donc pas de peine à voir que la réalité donnait ostensiblement tort à Bertholdt et à ceux qui l'avaient précédé ou suivi dans la carrière négative. Pour amender la théorie anti-messianique, il chercha dès lors à s'ouvrir une autre voie. Il a donc calculé les soixante-deux semaines ou les quatre cent trente-quatre ans à partir de la déposition d'Onias III par Antiochus Epiphane (175 av. J.-C., lisez : 174), et il remonte à l'an 609 (trois ans seulement avant la première prophétie de Jérémie, laquelle n'annonce rien au sujet de la reconstruction de la ville), et il dit que « deux ans » ne peuvent entrer en ligne de compte lorsqu'il s'agit de semaines d'années qui comprennent des nombres ronds (il aurait cependant fallu faire voir que ce point de départ est conforme à celui qui est indiqué dans le texte). Pour les sept semaines, il les commence au décret de Cyrus, en 536, et il veut trouver au bout des quarante-neuf ans son Messie-le-Prince. Il suppose, d'ailleurs, que ce Messie doit être un persécuteur, et il n'eut pas de peine à voir que Xerxès n'en fut pas un. Revenant alors en arrière et comptant les années en remontant, il en vient à s'imaginer que les quarante-neuf ans tombent deux ans avant la destruction de Jérusalem par Nabuchodonoser (il convient d'une durée de cinquante-deux ans). En résumé, il part de la destruction de Jérusalem, tandis que l'Ange indique une parole pour rebâtir cette ville. Malgré cette divergence si grave, il se flatte de trouver, dans le gâchis qu'il fait, une nouvelle interprétation de la prophétie de Jérémie.

Une autre bizarrerie, acceptée par ce critique, consiste, en effet, à prétendre que, lorsque Jérémie a parlé de soixante-dix ans de calamités (lisez transmigration, dévastation de la Judée, ruine de Jérusalem), il n'a pas eu en vue soixante-dix ans, mais soixante-dix fois sept ans. Il prétend que, à la fin de la Captivité (en 536), il ne s'était pas écoulé soixante-dix ans, mais seulement sept semaines ou quarante-neuf ans (il fait commencer la captivité à la destruction de Jerusalem). Puis, il conclut ainsi qu'il suit : « Si on prend sept fois sept, et si on les ajoute aux soixante-deux fois sept ans, qui se sont écoulés depuis le temps où Jérémie prophétisait jusqu'à Antiochus Epiphane, et si l'on y joint à tout cela les sept ans de sa persécution, on obtient exactement le moment où la nouvelle prospérité des Juifs allait commencer ». Eichhorn entend, en effet, ainsi ce verset : « Depuis le moment où Cyrus ordonna de rebâtir Jérusalem jusqu'à l'Oint-prince, Nabuchododosor, qui détruisit cette ville, il y a quarante-neuf ans, et pendant soixante-deux semaines les rues et les murs seront rebâtis. » Mais où fait-il commencer les soixante-deux semaines ? Non pas du décret de Cyrus qu'il a choisi, ni de la destruction de Jérusalem qu'il prend pour point de départ, mais de la prophétie de Jérémie qui a précédé la destruction : c'est par ces finesses cousues de fil blanc qu'il masque l'opération par laquelle il verse les sept premières semaines dans les soixante-deux semaines suivantes. En définitive, il fait commencer les soixante-deux semaines à l'an 606, et il n'aboutit à l'an 174 qu'en biffant de son calcul les sept premières semaines. Eichhorn a compris, du reste, lui-même, que tout cela n'était pas intelligible : il le trouve « cabalistique ». Il aurait pu lui venir à l'esprit que la confusion ne doit pas être attribuée au prophète, mais à l'interprète. Nous pouvons donc nous abstenir d'exposer les autres inexactitudes du système de ce critique allemand. Pusey définit cette flibusterie exégétique « un criticisme malhonnête » (*dishonest criticism*). Il est bon, toutefois, de remarquer qu'Eichhorn était alors un oracle et que des protestants qu'on tenait pour des théologiens sérieux acceptèrent ce résultat comme une représentation adéquate de la pensée du prophète.

Paulus accepta donc le système d'Eichhorn, mais en substituant au Messie-Nabuchodonosor le Messie-Sédécias, qui est signalé dans le quatrième livre des Rois (ch. XXIV, 19) comme « ayant fait le mal devant le Seigneur ». Ainsi, ce critique s'efforce de suppléer à la fantaisie d'Eichhorn par une autre

fantaisie. De Cyrus, il remonte à Sédécias et, de la captivité de Sédécias (588), il descend au meurtre d'Onias (171). Mais il n'obtient que 417 ans; de sorte que le meurtre de son oint arrive dix-sept ans avant le terme de quatre cent trente-quatre ans, qu'il s'était proposé d'atteindre (66 avant la fin des soixante-neuf semaines ou des quatre cent quatre-vingt-trois ans). Sa traduction de ce passage du verset 25 mérite, d'ailleurs, d'être mentionnée : « Et dans le *cours* des temps (au lieu de : et dans l'*angoisse* des temps), et après soixante-deux semaines d'années, Messie sera retranché, et le peuple qui doit venir *détruira* la ville et le sanctuaire (qui ne furent pas détruits à cette époque) » ; ce qui signifie : Onias III sera assassiné 17 ans *avant* le terme de quatre cent trente-quatre ans et Antiochus détruira la ville et le sanctuaire *après* cette date. Evidemment, il ne pouvait ignorer que l'expression « dans l'angoisse des temps » n'a jamais signifié « dans le cours des temps ». Il ne pouvait pas ignorer non plus qu'il faisait du galimatias en prenant pour point de départ l'avènement de Cyrus (537), et en comptant sept semaines d'années en arrière pour aboutir à Sédécias (588). Il subtilisait, il est vrai, ainsi ces sept premières semaines ; et il n'en demandait pas d'avantage. Inutile d'ajouter qu'il ne motive en aucune façon le choix qu'il fait du terme initial des soixante-deux semaines, terme qui n'est bien certainement pas celui que le texte impose.

Wieseler a très bien reconnu qu'il ne fallait pas tenir compte de l'*athnach*, comme point d'arrêt, au vs. 25 (1). Mais il déclare, à priori, que toute explication des versets 24-27, qui ne se borne pas à indiquer une délivrance (*Erlösung*), des malheurs qu'endurait la nation juive à cette époque (aus dem *gegenwartigen* Elende), est erronée (*Die* 70 *Wochen*, etc., p. 13). Nous disons à priori, parce que la preuve de cette opinion est sans valeur; elle consiste dans cette hypothèse qui n'est pas justifiée : « Car c'est avant tout au sujet de ce malheur de l'exil que Daniel avait prié (denn in Bezug auf diese ward von Daniel zunächst gebetet). La prière de Daniel n'a en vue, en effet, que secondairement les calamités de l'exil. Aussi Stuart remarque-t-il justement qu'il suffit de lire les versets 16-19, pour voir que Daniel est plus

(1) Voici sa traduction de ce verset : Vom Ausgange eines Wortes, zurückzuführen (das Volk) und zu bauen Jerusalem bis zu einem Gesalbten, einem Fürsten, sind 7 Wochen und 62 Wochen ; wieder wird es aufgebaut werden in die Breite und beschlossen ist's und in Enge der Zeiten (*Die* 70 *Wochen*, etc., p. 19).

préoccupé du culte de Dieu et des dévastations de Jérusalem et du sanctuaire, que de la condition politique et civile des captifs juifs dont la situation en Babylonie n'était pas intolérable. Les fils de Jacob surent même la rendre très supportable. Daniel et les Juifs pieux avaient surtout souci du culte du Très-Haut et du développement de la vraie religion. Ils ne s'occupaient de Jérusalem et du temple qu'en vue du salut et de l'avènement du Messie. C'est pourquoi le verset 24 contient l'assurance que, au temps décrété, Dieu y pourvoira. De la sorte la réponse de l'Ange porte sur la principale demande du prophète (voy. p. 883 et ss.).

D'un autre côté, Wieseler ne saurait limiter les promesses du vs, 24 de manière à ne leur faire signifier qu'un simple retour de l'exil, accompagné d'une reprise des rites religieux et d'un renouvellement des privilèges, après soixante-dix semaines de jours, depuis la vision de Daniel. Le texte est, en effet, trop remarquable et il a une signification telle que l'on ne peut borner les promesses qu'il renferme au simple retour de la captivité et aux évènements qui eurent lieu à cette époque. Puis, c'est encore sans aucun fondement que Wieseler essaie de transformer les soixante-dix semaines en semaines de jours. Il n'a adopté ce sentiment que parce qu'il veut que la prophétie ait eu son accomplissement sous Cyrus, à partir du décret qui donna aux Juifs la liberté de retourner à Jérusalem. Dans ce but, il prétend que les soixante-dix semaines du vs. 24 indiquent le temps qui manquait à la première année de Darius (il a pris au sérieux le Cyaxare II, oncle fictif de Cyrus, qui aurait régné à Babylone après la conquête que celui-ci en avait faite), pour arriver à l'accomplissement de la prophétie de Jérémie. relative à la fin de l'exil. (*Ibid.*, p. 92.) Mais cette hypothèse est renversée par le fait que la vision de Daniel, qui eut lieu sous Darius le Mède ne doit pas être reportée à l'an 69 de l'exil (538-537), mais à l'an 558, vingt ans plus tôt. C'est encore à tort qu'il veut que, dans ce verset, *nabî* (prophète) signifie Jérémie et que *ḥazôn* (vision) idique la prophétie des soixante-dix ans. Le sens de ces expressions est plus général (voy. pp. 912-914). Enfin, il n'est pas vrai que « l'onction du Saint des Saints » ait trait à la reconstruction de l'autel des holocaustes par Josué et Zorobabel (voy. pp. 915-923; spécial. p. 929). Il ne faut pas négliger non plus de faire remarquer que l'Ange prend le point de départ de ces soixante-dix semaines, non pas au décret permettant de reconstruire le Temple, mais à une autorisation qui doit avoir pour

objet la reconstruction de Jérusalem. Ainsi il ne peut être question, dans le cas présent, d'une période de 490 jours, commencée dans l'année 538, année de la prise de Babylone par Cyrus.

Notre attention doit se porter aussi sur le mélange fantaisiste que Wieseler fait de semaines de jours et de semaines d'années. Après avoir supposé que les soixante-dix semaines du vs. 24 sont des semaines de jours, il prétend que les 7 + 62 + 1 semaines du vs. 25 sont des semaines d'années. Et il croit prouver que ces semaines détaillées doivent être prises dans un sens différent, parce que, dit-il, les évènements qu'elles renferment, parmi lesquels sont compris ceux de la soixante-dixième semaine (versets 26-27), exigent un temps plus considérable. Il voit dans ces versets un tableau du châtiment de l'ennemi des Juifs (Antiochus Epiphane). Sans doute, Wieseler a eu raison de croire que la division 7 + 62 + 1 font un total dont les parties sont de même nature. Mais il aurait dû comprendre que ces divisions se rattachaient aux soixante-dix semaines du vs. 24, dont elles offrent le développement. Notons encore une particularité étrange de ce système. Les sept premières semaines n'y trouvent pas leur place. Wieseler prétend dès lors que l'auteur n'a pas voulu en tenir compte. Se demandant, toutefois, pourquoi elles ont été mentionnées, le critique allemand répond que c'est afin d'harmoniser sa prophétie avec l'omission présumée de sept années dans la prophétie des soixante-dix ans de Jérémie relative à l'exil ; ou bien par crainte que les soixante-dix semaines du vs. 24 étant comptées comme des semaines d'années antérieures à Antiochus, on put être tenté de les compter à reculons, comme avait fait Corrodi. MaisWieseler fut bientôt mécontent de ses propres allégations : il condamna cette théorie qu'il avait trouvée admirable, et il reconnut qu'elle était évidemment arbitraire et contraire au texte.

Voulant toutefois, coûte que coûte, faire finir la soixante-dixième semaine au moment où Antiochus mourut dans une expédition guerrière en Elymaïde, Wieseler adopta un autre système que nous avons déjà suffisamment réfuté. Il a accepté comme certain que Gabriel compte les années de la captivité à partir de l'emprisonnement de Joachim en 599 (598). De sorte que les soixante-dix ans d'exil prédits par Jérémie sont abrégés de sept ans C'est une assertion contraire aux faits, puisque d'après Daniel lui-même la déportation a commencé dans la troisième année du règne de Joachim et qu'il est parfaitement établi que cette captivité a duré soixante-dix ans (de 607 à 537). Mais cette

hypothèse lui suffit pour admettre que les soixante-dix semaines (vss. 25-27) sont aussi raccourcies de sept semaines et que, dès lors, il n'a à tenir compte, non plus de soixante-dix semaines, mais de soixante-trois semaines ou de 441 ans. Mais pour les trouver, il a recours à un autre stratagème, et il les fait commencer à l'an 606. De sorte que la période des soixante-trois semaines va de l'an 606 jusqu'en février 164 av. J.-C. Nous n'insisterons pas davantage sur les conclusions d'un système où tout est en l'air. On voit assez que la seconde opinion de Wieseler n'est pas meilleure que la première.

Lengerke crut donc qu'il était nécessaire de venir au secours de la théorie anti-messianique en lui apportant de nouvelles chicanes, de nouveaux embrouillements. Il commence par supposer que les sept premières semaines doivent aller de front avec les soixante-deux autres semaines, ou, ce qui revient au même, il ne les compte pas. Voici les hautes conceptions du critique prussien. « L'auteur, dit-il, divise la période de la sortie de la parole de Jérémie jusqu'à la fin, en apparence en 7+62+1 semaines. Ce serait toutefois une erreur si l'on voulait additionner ces trois nombres à la suite l'un de l'autre. Le nombre doit plutôt être regardé comme un mystère (*Die Zahl soll wielmehr ein Mysterium seyn*); et l'apparente facilité avec laquelle il pourrait être additionné, est précisément voulue, avec intention, pour donner plus d'intensité à cette mystérieuse obscurité. L'écrivain divise la période, à partir du *terminus a quo* (c'est-à-dire l'an 583 av. J.-C.), en deux périodes, l'une de soixante-deux et l'autre de huit semaines. Dans la première, il assigne une période de sept semaines à Cyrus, et puis il reprend de nouveau le compte des années à partir du même *terminus a quo* (c'est-à-dire encore de l'an 588 av. J.-C.). Ainsi, les nombres 7 et 62 courent parallèlement; tous deux commencent au même moment; mais les sept arrivent à leur terme pendant les soixante-deux semaines. La plus petite période est mentionnée pour deux raisons : 1° à cause de l'importance considérable de Cyrus pour les Juifs; 2° de cette manière le nombre sacré trois est mis en saillie; il ne restait à l'auteur — la sainteté du nombre sept ayant été plus d'une fois prise en considération — que le nombre sept. Car, puisque, dans le but de désigner plus spécialement le temps d'Antiochus et de le montrer plus distinctement, une semaine (vs. 27) devait être placée à part, et que le nombre de soixante-deux semaines était fixé, il etait forcé, pour ce motif, en avançant vers la fin, de distinguer une période non indiquée (*eine*

nicht namhaft gemachte Epoche) de huit semaines, parce que le temps d'Antiochus le Grand, depuis lequel les Juifs furent de nouveau soumis au gouvernement syrien, devait être spécialement marqué, il ne lui restait aucun autre nombre que le nombre sept. Les soixante dix semaines avaient alors un double accomplissement. Mais la vraie manière de compter est couverte d'un voile (*die wahre Bereichnungsweise ist aber eine verhüllte*). Les nombres 7+62+1 divisent le nombre sacré soixante-dix à l'intérieur seulement (*nur äusserlich*). La vraie division est en partie une division cachée ; afin que la période des soixante-deux semaines soit seule nommée, et que celle des huit semaines soit passée sous silence (*Das Buch Dan.*, p. 429).

Ainsi, Lengerke suppose que, pour désigner le transférement de la Palestine à Antiochus le Grand, après la défaite de Ptolémée Epiphane (203 av. J.-C.), événement auquel le prophète, de l'aveu même de Lengerke, ne fait aucune allusion dans cette prophétie, Lengerke, disons-nous, suppose que l'auteur a divisé mentalement les soixante-dix semaines en soixante-deux et huit semaines ; quoique aucun de ces nombres (62 semaines exprimées et 8 semaines non exprimées) ne puisse être amené à coïncider avec l'événement « inexprimé (1). » Et pour arriver à ce résultat, l'écrivain donnant la division sept, soixante-deux, un, est supposé avoir placé le sept là où il ne devait pas être compté et avoir placé le soixante-deux entre le sept et le un, qui doit être compté avec lui, mais qui tous deux, ainsi unis, ne doivent pas être comptés avec les soixante-deux, avec lesqnels ils sont en connexion. On comprend que, en examimant le système de Lengerke, Pusey se soit écrié : « Et ceci nous est présenté comme incontestable, comme l'exposition littérale et impartiale du texte sacré » (And this is given us, as « incontrovertible, » as the litteral unprejudiced exposition of the sacred, text., p. 209).

S'empêtrant ensuite, d'une autre façon, dans la pseudo-légende anti-messianique, Lengerke prend, pour point de départ des

(1) Cet événement n'eut pas lieu à la fin des soixante-deux semaines, même en prenant pour point de départ l'année 588, puisque les quatre cent trente-quatre ans nous mènent à l'an 154, c'est-à-dire dix ans après la mort d'Antiochus Epiphane. L'évènement que Lengerke a en vue n'eut pas non plus lieu après les huit semaines (56 ans) en plus, à partir du second terme adopté, car on arriva ainsi à l'année 220 avant Jésus-Christ, qui n'offre aucune époque remarquable. Elle devance de dix-huit ans la défaite de Ptolémée Epiphane (en 203) et elle dépasse de quatre ans l'avènement au trône d'Antiochus le Grand.

soixante-dix semaines, la destruction de Jérusalem (588) et, pour *terminus ad quem*, la mort d'Antiochus Epiphane, dont il fait le Chef-le-Venant. D'un autre côté, il veut que les soixante-deux semaines aboutissent à Antiochus le Grand. Telle est, en effet, la théorie qu'il nous dévoile en ces termes: « Que le compte (des soixante-deux semaines) aille jusqu'à Antiochus le Grand, cela devient incontestablement certain (*unumstösslich gewiss*), car « l'Oint qui doit être retranché » ne peut être que Séleucus Philopator, qui lui succéda, et le « prince » qui succéda à celui-ci est Antiochus Epiphane qui, au chap. XI, 22 (comp. vs. 20) est aussi nommé comme le successeur immédiat de Séleucus Philopator » (*Ibid.*, p. 445). C'est ainsi que, par une supposition que le texte n'indique en aucune façon, Lengerke veut que l'auteur termine la première époque (Hier schloss der Verf. die erste Epoque). On ne peut manquer de trouver étrange que ce critique prenne pour point de départ des soixante-deux semaines, non pas une date autorisant la reconstruction de Jérusalem, mais la date de sa destruction, et qu'il se voie ainsi contraint de les faire aboutir à l'an 154, dix ans après la mort d'Antiochus Epiphane et soixante-dix ans après l'avènement d'Antiochus le Grand sur le trône, c'est-à-dire à des époques qui n'offrent rien de particulier au point de vue de l'interprétation adoptée par Lengerke. Il ne suffit pas, d'ailleurs, de dire que la prophétie vise Séleucus parce que le roi fut assassiné et que, par suite, les soixante-deux semaines aboutissent à Antiochus, son père : il faudrait prouver que ce roi assassiné est l'Oint mentionné dans les versets 24-27.

Après avoir examiné cette interprétation de la partie du texte relative aux soixante-deux semaines, il est assez naturel de se demander d'où Lengerke tire les huit semaines et ce qu'il en fait. Nous ne saurions mieux répondre à cette question qu'en admettant, avec Pusey (*Lectures on Daniel*, p. 208), qu'il les emprunte à Rösch (*Studien und Kritik.*, 1834, pp. 276. sqq), quoiqu'il eût lui-même refuté l'opinion de cet écrivain (pp. 473, 3). En effet, Rösch, d'après une chronologie de son invention, a placé la destruction de Jérusalem en 609, et il a ainsi une période de quarante-neuf ans qui finit en 560, époque de l'avènement de Cyrus au trône (Hardouin a placé ce commencement du règne de Cyrus en 557). De cette même année (609), soixante-deux semaines ou quatre cent trente-quatre ans devaient aboutir à la mort de Séleucus Philopator (175) ; puis, huit semaines (ou 56 ans) devaient conduire au règne glorieux de Jean Hyrcan. Le temps d'Antio-

chus Epiphane devait être marqué par la semaine et la demi-semaine. Lengerke repousse ces hypothèses et répond : 1° que la date de 609 est antérieure de vingt-deux ans à la destruction de Jérusalem ; 2° qu'il n'y a aucune autorité pour fixer la date de l'avènement de Cyrus ; 3° que la mort de Philopator, dans ce système, était le terme des soixante-deux semaines ; et que, d'après l'hypothèse qu'il était le Messie, elle avait lieu après ces mêmes semaines ; 4° que dans le texte de Daniel, la *demi-semaine* était bien certainement une partie de *la semaine*, comme le prouve l'emploi de l'article (*hhatzi haschschabouang*), *dans la demi* ou *dans le milieu* de la semaine ; 5° qu'il n'y avait aucun motif pour allonger la période jusqu'au règne d'Hyrcan. Néanmoins, Lengerke adopte cette étrange conception d'une période de huit semaines. Mais il ordonne à ces huit semaines de rebrousser chemin et il fait aller ces cinquante-six ans de la mort d'Antiochus Epiphane (164 av. J.-C.) à l'année 220 qui coïncide à peu près avec le commencement du règne d'Antiochus III le Grand, qui monta sur le trône en 224. Ainsi, pour rendre compte des huit semaines qui lui restent, il ne trouve rien de mieux que de les compter en remontant (*aufwärts*), en revenant en arrière (page 445). Peu de mots suffiront pour faire remarquer que tout ce remaniement et toutes ces complications de la prophétie n'offrent que des inexactitudes. En partant de l'an 588, les soixante-deux semaines nous portent en 154 : dix ans après la mort d'Antiochus ; et en comptant les huit semaines ou les cinquante-six ans en remontant en arrière à partir de l'année réelle de la mort d'Antiochus (164), nous arrivons à l'an 220, qui ne se rapporte à aucun événement important, car il tombe quatre ans avant l'avènement d'Antiochus III et dix-huit ans avant la défaite de Ptolémée Epiphane (203). Lengerke pense, du reste, très justement, que l'on n'explique pas ces différences en attribuant, avec Hitzig, à l'auteur, l'ignorance de la chronologie (*Gradezu Unkenntniss der Chronologie, wie Hitzig, a. a. O. S.* 153. *meint... war wohl nicht der Grund*). Mais il a une manière de s'en tirer tout aussi légèrement et d'une façon tout aussi impertinente. Il se contente de dire que « l'auteur n'a pas pris scrupuleusement en considération cet excédant d'années et que, absolument lié par le nombre 70, il a laissé reposer cet inconvénient sur lui-même » (so sind wir genöthigt und auch hinlänglich berechtigt zu der Behauptung, dass der Verf. jenen Ueberchuss von Jahren nicht ängstlich berüchsichtigt, und, weil et einmal an die Zahl 70 gebunden war diese Inconvenienz auf sich habe beruhen lassen). C'est là une explication bien commode!

Nous n'avons pas besoin d'insister sur les autres interprétations chimériques de Lengerke que nous avons déjà réfutees : le *dabar* dont parle l'Ange ne se rapporte pas au *dabar* du vs. 2 (voy. p. 888) ; il n'est pas question d'expliquer la prophétie de Jérémie et de transformer les soixante-dix ans de l'exil en soixante-dix semaines d'années (pp. 883, 885, 925); les vains radotages de Lengerke à propos de l'*athnach*, ont été réfutés (pp. 953-957), etc., etc.

Hitzig a, de son côté, très bien compris que la date de la sortie de la parole n'est pas indiquée dans les chap. XXV et XXIX de Jérémie (voy. p. 930). Mais il s'arrête à la prédiction des ch. XXX, XXXI, du même prophète; et il suppose qu'ils furent écrits en 588, année de la destruction de Jérusalem, mais c'est en vain qu'il en appelle au contenu de ces chapitres. Les conseils de Jérémie aux captifs détenus à Babylone font plutôt remonter ces chapitres à l'an 594 (v. p. 931). D'ailleurs, nous avons montré que dans cet oracle de Daniel, il ne s'agit d'aucune prophétie de Jérémie (voy. pp. 929-934). L'unique motif du choix de la date de la destruction de Jérusalem, c'est que de la sorte on aboutit à un « Oint, le Prince » qu'on veut trouver au bout de quarante-neuf ans. Hitzig fait donc finir ces quarante-neuf ans à l'année 539, et il prétend que ce fut à cette époque que Cyrus entra la première fois (*zuerst*) dans l'horizon des Juifs. Il y avait cependant vingt ans que Cyrus faisait assez parler de lui dans toute l'Asie. Les Juifs ne pouvaient pas ignorer, en particulier, que Cyrus avait conquis la Médie et détrône Astyage dix ans auparavant, en 549. Mais Hitzig a son siège fait : pour lui le Messie-*Nagîd* est Cyrus et il admet, avec Eichhorn et Wieseler, que « le Messie retranché » est le grand-prêtre Onias III. Il reconnaît, du reste, que les dates ne s'agencent pas avec les interprétations fantaisistes que ses collègues en rationalisme et lui-même en donnent. Mais il croit se garer en prétextant « l'ignorance » de l'auteur des livres de Daniel. Le vrai coupable, cependant, n'est autre que le critique qui s'obstine à prendre un point de départ faux, et à embrouiller ainsi un texte qu'il prétend expliquer.

Ewald ne pouvait manquer de se faire encore, à propos de l'oracle de Daniel, le champion du rationalisme. Il essaya donc de défendre l'interprétation anti-messianique. Prenant les nombres selon l'ordre donné, il les a remanié à sa guise ; mais il n'a abouti qu'à les faire inexacts et discordants. D'après lui, le point de depart des semaines tombe dans la quatrième année de Joa-

chim, qu'il place en 607 av. J.-C. Puis, il fait de Cyrus le Messie du vs. 25, et il étend les soixante-deux semaines jusqu'à Séleucus Philapator, dont il fait le Messie du vs. 26, et dont la mort serait arrivée l'an 176. Le temps d'Antiochus ou « le prince qui doit venir » formerait les sept années ou la dernière semaine » (*Die Propheten*, etc., pp. 569, 570). Il faut maintenant considérer le résultat qu'il obtient : au lieu de quarante-neuf ans, il en a soixante et onze; au lieu de quatre cent trente-quatre, il en trouve trois cent-soixante; et au lieu de sept, il en a dix. D'un autre côté, ce qu'il a de trop dans deux périodes ne compense pas ce qui manque à la deuxième, car, au lieu de quatre cent quatre-vingt dix ans, il n'en a que quatre cent quarante et un.

Ce résultat ne contenta pas même ce critique. Alors, il emprunta à Hitzig une autre date, celle de la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor (588) et quarante-neuf ans le conduisent à l'année 539, que ces deux écrivains supposent avoir été celle où les Juifs entendirent pour la première fois parler de Cyrus. De 539 à 175, on devrait trouver une durée de quatre cent trente-quatre ans et il ne s'en est écoulés que trois cent soixante-quatre ans. Les sept dernières années commencent à la mort de Séleucus Philopator (176 ou 175) jusqu'en 168, année de la profanation du temple par Antiochus. Il est facile de constater que chacune de ces dates est choisie arbitrairement, et qu'on n'arrive à rien de sérieux. Dans l'année de la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor, il n'y eut aucun décret pour la reconstitution de cette ville. L'année 539 n'est pas une époque de Cyrus plus remarquable qu'un autre. Il s'approcha de Babylone. Mais les Juifs n'auraient pas fait une époque de ce simple rapprochement. Cet événement ne changeait pas leur situation. C'est l'année du décret de leur délivrance qui marqua une ère dans leur histoire. Ainsi, l'année 539 n'offre aucun motif de la prendre pour point de départ ou d'arrivée d'une période. La mort de Séleucus Philopator, de laquelle daterait le commencement de la troisième période, n'a aucun intérêt pour les Juifs. Après la tentative du pillage du temple par Héliodore, son ministre, les Juifs ne s'occupent plus de lui. Sa mort n'amena aucun changement dans leurs affaires, car les cinq premières années d'Epiphane furent pacifiques. D'un autre côté, Ewald ne pouvait pas s'empêcher de reconnaître que son prétendu pseudo-Daniel a placé au milieu des trois périodes, une période de soixante-deux semaines ou de quatre cent trente-quatre ans, et

que le nombre qu'il obtient est seulement de trois cent soixante-quatre ans. C'est donc un nombre inférieur de soixante-dix ans au nombre indiqué dans le texte. Pour expliquer cette différence, Ewald a prétendu que, sur les soixante-treize années qui sont de trop, il y en a soixante-dix qui ne doivent pas avoir été comptées, parce qu'elles étaient sabbatiques, et il ajoute que les trois autres doivent être utilisées pour compléter la période d'Antiochus et la porter de sept ans à dix ans. C'est, dit très justement Pusey, comme si nous prétendions que notre année solaire n'a que trois cent treize jours, parce qu'elle contient soixante-deux dimanches.

Les critiques plus récents n'ont guère pu introduire, dans le système anti-messianique, des modifications importantes. Mais comme quelques rationalistes pourraient prétendre que les Bertholdt, les Wieseler, les Lengerke, les Ewald (mort en 1875), etc., sont déjà bien anciens — ils sont pourtant de notre siècle — nous allons donner les élucubrations encore plus récentes de Kuenen et de Reuss, que quelques imaginatifs pourraient tenir, à priori, comme ayant apporté de nouvelles lumières. Nous n'y trouverons que les mêmes sophismes que nous avons déjà relevés et réfutés.

Kuenen a commencé par donner une traduction dans laquelle il a introduit des hypothèses, des falsifications, qu'il prendra ensuite pour des vérités démontrées. Voici cette traduction : (vs. 24). « *Quant au peuple et à la ville sainte, soixante-dix années ont été déterminées pour consommer l'infidélité et combler la mesure des péchés ; pour expier l'iniquité et amener une justice éternelle ; pour mettre le sceau à la vision et au prophète, et oindre le saint des saints* (vs. 25). *Sache donc et comprends ce qui suit : depuis l'émission de la parole portant qu'on rétablisse et qu'on rebâtisse Jérusalem, jusqu'à l'oint, le prince, il y a sept semaines ; et durant soixante-deux semaines, Jérusalem sera rétablie et rebâtie, avec des rues et des fossés, et cela dans l'angoisse des temps* (vs. 26). *Et après ces soixante-deux semaines, un oint sera retranché, et il n'aura personne pour lui ; et la ville et le sanctuaire seront profanés par le peuple d'un prince qui viendra et trouvera sa fin dans l'inondation ; et jusqu'à la fin, il y aura guerre, et une mesure de dévastation* (vs. 27). *Et une même semaine verra confirmer l'alliance pour plusieurs et la moitié de la semaine fera cesser le sacrifice et l'oblation ; et sur la fin de la terrible abomination et jusqu'à la désolation déterminée, elle* (*c'est-à-dire la désolation*) *se répan-*

dra sur ce qui est terrible » (*Hist. crit. de l'Anc. Test.*, tome II, p. 543, 544).

Le professeur hollandais fait suivre cette traduction de cette réflexion : « le non-sens qu'offre ce dernier verset provient probablement d'une erreur de copiste ». Il aurait jugé plus correctement ce passage, s'il l'avait attribué à une erreur du traducteur, ainsi que nous l'avons constaté déjà (p. 1035). En comparant la version de Kuenen avec le texte, nos lecteurs remarqueront aisément quelques inexactitudes et en particulier le contre-sens au sujet du point virgule après « sept semaines ». La discussion des interprétations et des conclusions que nons contestons à Kuenen, a été faite dans notre exégèse du texte ; et nous n'aurons, pour les réfuter, qu'à nous reporter à notre précédent travail. Toutefois, pour que l'on ne puisse pas nous accuser d'avoir affaibli les arguments de ce critique, nous allons citer en entier le passage où il commente les versets 24-27, et où il s'efforce d'en établir le caractère anti-messianique. Après avoir donné la traduction que nous venons de transcrire, il s'exprime ainsi :

« Tâchons de rendre cette traduction un peu plus intelligible :

» Nous avons dit que les prédictions contenues dans les versets 24-27 ont été mises dans la bouche de l'ange Gabriel. Voici donc ce qu'il est censé annoncer à Daniel : De même que Jérémie avait fixé la durée de l'exil à 70 années, l'Ange prédit que 70 *semaines d'années* ou 490 ans devront s'écouler avant que l'humiliation actuelle du peuple ne prenne fin, avant l'accomplissement de la prophétie (vs. 24) (1). Ces 490 années se répartiront comme suit : Depuis le moment où Jérémie avait prédit la fin de l'exil jusqu'à l'avènement au trône de Cyrus (l'oint, le prince) il y aura sept *semaines* ou 49 ans (2) ; on rebâtit Jérusalem, mais

(1) L'Ange ne dit en aucune façon que 70 semaines d'années ou 490 doivent s'écouler avant que « l'humiliation actuelle du peuple prenne fin ». C'est vouloir faire dire à Gabriel que la captivité durera 490 ans. Il y a seulement dans le texte, que les 490 ans s'écouleront avant l'accomplissement des bénédictions enumérées au vs. 24.

(2) Le texte ne dit pas : « Depuis le moment où Jérémie avait prédit la fin de l'exil »... C'est là une falsification de ce passage qui porte seulement : « Depuis la sortie d'une parole (et non pas de *la* parole ; il n'y a aucune allusion à une parole qui ait précédé le moment où l'envoyé céleste expose cette révélation). Il est également faux que le texte finisse les sept premières semaines à « l'avènement au trône de Cyrus » ; il n'est pas vrai non plus que Cyrus soit



durant 62 semaines, ou 444 (*sic*) ans, la ville continuera de se trouver dans un triste état (vs. 25) (1). Cette période une fois terminée, les événements qui suivront auront lieu dans la dernière *semaine* (de 7 ans) (2). Le grand prêtre Onias III (un personnage oint) sera tué, Jérusalem et le sanctuaire seront pillés par l'armée d'Antiochus Epiphane (le prince qui viendra); on aura la guerre, la mesure des dévastations sera comblée, mais en même temps, la plupart des Juifs seront confirmés dans le culte du vrai Dieu et dans l'alliance (vs. 26, 27) (3); lorsque la moitié de

« l'oint, le prince » dont il est parlé. Cet Oint ne doit venir qu'après 7+62 semaines. Le Messie-Nagid est, d'ailleurs, le Messie par excellence, le Messie, en un mot, que les Juifs ont attendu sous le nom de Messie (voy. pp. 934-938).

(1) Admirons l'idée lumineuse qu'ont les rationalistes de mettre dans la bouche de l'Ange une prophétie qui a pour but d'apprendre à Daniel et aux Juifs captifs à Babylone que Jérusalem sera rebâtie « durant » 62 semaines d'années ou pendant 434 ans. Cette traduction est non seulement inexacte au point de vue grammatical, mais elle est, de plus, inepte quant au sens (voy. pp. 963-966). Il n'est pas vrai, d'ailleurs, que l'on soit autorisé à faire rapporter les mots 62 semaines aux mots qui suivent (emplacements et murs seront rebâtis). Enfin, il n'est pas dit que, pendant toute la période des 62 semaines, la ville se trouvera « dans un triste état », mais seulement que la reconstruction qui prendra 49 ans se fera « dans un temps difficile ».

(2) D'après Kuenen cette période était terminée à la mort d'Onias qui eut lieu au plus tard en 170. Il n'est pas, dès lors, permis de dire que, à cette époque, la période des 62 semaines était terminée. De Cyrus (537) à l'an 170, on ne trouve que 367 ans au lieu de 434, et la mort d'Onias devrait être reportée à l'an 103 de notre ère.

(3) Onias n'a pas été et n'a pas pu être oint (voy. p. 1236-1240). Un pseudo-Daniel du temps des Machabées n'aurait pas donné le nom d'oint à un grand-prêtre de cette époque : il n'aurait pas pu ignorer que les grands-prêtres n'étaient plus oints. Il n'est pas, d'ailleurs, question ici d'un oint quelconque, d'un oint simple grand-prêtre ou simple roi, mais du Messie mentionné déjà sous le nom de Messie-Chef (voy. p. 968). Kuenen n'est pas non plus autorisé à dire que, dans la description présentée au vs. 27, il soit question d'un simple pillage de Jérusalem et du Temple. Au temps d'Antiochus, « la mesure des dévastations » ne fut pas comblée : la ville et le sanctuaire ne furent pas détruits. Le tableau n'est pas le même. Quant à la confirmation de l'alliance, l'absence de l'article désigne une alliance différente de l'ancienne alliance (voy. p. 1000). On arrive à la même conclusion si on tient *beriṯ* pour un nom propre, ainsi que nous l'avons vu (*Ibid.*).

cette dernière période sera écoulée, par conséquent lorsqu'il ne restera que trois ans et demi, le culte public de Jéhovah dans le temple de Jérusalem (le sacrifice et l'oblation) sera intérrompu, un petit autel idolâtre sera élevé au-dessus du grand autel (les abominations terribles) et cette profanation de ce qu'il y a de plus sacré aux yeux des Israélites durera jusqu'à la fin de la dernière *semaine*, c'est-à-dire de la dernière période de sept ans; c'est alors que s'exécutera le jugement définitif (vs. 27) (1).

» Cette paraphrase s'écarte notablement de ce que l'exégèse traditionnelle de l'Eglise chrétienne a cru trouver dans le passage en question. On y a voulu y découvrir la mort du Messie, c'est-à-dire de Jésus de Nazareth, et de la destruction de Jérusalem par Titus. Nous n'hésitons pas à dire que cette opinion est en contradiction ouverte avec les paroles de l'auteur (2).

(1) Kuenen ajoute ici en note la remarque suivante : « Sauf les difficultés de détail que nous avons signalées dans les notes précédentes, l'exactitude de cette paraphrase devient évidente lorsqu'on compare: ch. XI : 28, 30, 31 ; VIII : 10-12, 23-25 ; VII : 21, et pour les dates : ch. VII : 25, XII : 7 ». Nous avons examiné déjà les difficultés dont parle Kuenen et nous avons montré qu'elles suffisent pour renverser la transformation anti-messianique qu'il fait subir au texte. La confusion qu'il veut établir entre les ch. VIII et XI et les ch. VII, IX et XII n'est appuyée que sur une fausse manœuvre déjouée par les textes (voy. pp. 736-745). Remarquons de plus que Kuenen n'est pas fondé à voir, dans l'expression « moitié de semaine » (cfr. pp. 1004-1008), une allusion aux 1150 jours (ch. VIII, 14) de l'interruption du culte au temps des Machabées (voy. p. 810-823) et que, d'un autre côté, l'Ange ne parle pas d'une simple interruption du culte lévitique : le Messie fera cesser, mettra fin au sacrifice (cfr. p. 1004). A propos du *hiphil* du verbe *šabaṭ*, Gesenius dit : *fecit ut cessaret* res vel *finem haberet* sacrificium Dan. IX, 27 (*Thesaurus*, etc., p. 1360), et il observe que, d'après quelques passages, *nonnulli perdendi delendive* significatum admittunt. Mais c'est en vain, d'ailleurs, que l'on chercherait dans le texte une allusion au « petit autel idolâtre élevé sur le grand autel ». D'abord, il n'est dans le texte aucunement question du temple (voy. pp. 1015-1031) : on lit seulement dans l'hébreu : « Et sur aile d'abominations, dévastateur ». C'est seulement dans son imagination que le critique voit dans ce passage un petit autel sur un grand autel. Rien ne permet non plus de conclure que la destruction — il ne s'agit pas de la profanation — ne durera que jusqu'à la fin de la semaine. Voyez, pour la traduction de la fin du vs. 27, pp. 994 et ss.

(2) Kuenen peut très facilement ne pas hésiter à le dire. Mais il n'en est pas moins vrai que l'interprétation messianique est la seule qui soit conforme aux données du texte. Nous l'avons montré dans

Dans l'hypothèse traditionnelle, la fin des 490 ans serait marquée par la ruine de Jérusalem et la dispersion des Juifs loin de leur patrie. Or, l'auteur dit expressément (voir les vss. 24 et ss.) que cette période se terminera pour Israel par l'avènement d'une ère de bénédictions divines et de prospérité (1); de même, le « prince » qui, dans l'hypothèse, serait le Messie, doit venir après 7 + 62 semaines d'années. Ces deux chiffres, comme on sait, se trouvent au vs. 25. Or, les deux accents du texte hébreu nous défendent absolument de réunir les chiffres 7 et 62 de manière à leur faire indiquer une seule et même période. Le temps qui doit s'écouler avant la venue du « prince » est ainsi de 7 semaines d'années seulement; les 62 semaines d'années représentent, au contraire, la période pendant laquelle Jérusalem continuera de se trouver dans un état très précaire (2).

notre étude de cette prophétie; et nous avons trouvé un parfait accord entre l'exégèse messianique de l'Oracle et son accomplissement dans la personne de Jésus-Christ, dont la mort fut suivie de la destruction de Jérusalem et de son temple.

(1) La contradiction qui arrête la critique rationaliste n'est pas un obstacle qui demande des efforts surhumains pour être surmonté. D'un côté, la prophétie annonce des biens spirituels : l'effacement de l'iniquité, l'abolition de la prévarication, l'expiation du péché, l'avènement de Justice éternelle, l'accomplissement des prophéties qui avaient en vue la venue du Messie, et l'onction de Saint des Saints. D'un autre côté, après avoir mentionné le rejet du Messie, vs. 26., l'Ange annonce la destruction de Jérusalem, comme un châtiment du forfait commis par les Juifs. Il n'y a là aucune contradiction : ce sont deux ordres d'événements qui peuvent très bien coexister ensemble et se produire parallèlement. C'est, en effet, ce qui a eu lieu au premier siècle de notre ère. Le Messie a apporté les bénédictions et accompli les merveilles qui devaient signaler la soixante-dixième semaine de la prophétie. On a pu voir aussi que, par le crime de son peuple, le Messie s'est trouvé être une pierre d'achoppement. Siméon avait, en effet, pénétré cette pensée du texte de Daniel, lorsqu'il fit à Marie, au moment de la présentation de Jésus au temple, la prédiction suivante : « Cet enfant est pour la ruine et pour la résurrection de nombreux dans Israël, et pour être en butte à la contradiction » (Luc, II, 34). Ainsi la prophétie a pu très justement annoncer que la période des quatre cent quatre-vingt-dix ans se terminerait à la mort du Messie, suivie de la destruction de Jérusalem, et déclarer, en même temps, que cette période serait signalée par « l'avènement d'une ère de bénédictions divines ». Remarquons aussi qu'il n'est pas dit un mot dans cet oracle qui ait trait à une prospérité matérielle.

(2) Il est faux que le « prince » ou plutôt « le Messie-Prince ou Chef » doive venir après les sept premières semaines d'années.

Ensuite, dans l'hypothèse traditionnelle, « l'oint » dont il est question au verset 25 doit être le même personnage que « l'oint » dont il est question au verset 26, c'est-à-dire le Messie. Or, dans une des notes ajoutées à notre traduction (voir p. 543, note 5), nous avons déjà fait ressortir que le texte hébreu nous oblige à

L'imagination de Kuenen qui veut que ces semaines aboutissent à ce Messie-Chef est plus que suffisamment réfutée, parce que nous avons dit, pour prouver que les sept + soixante-deux semaines forment un tout que l'on ne saurait disjoindre (pp. 941-944), et pour réfuter les radotages rationalistes relatifs à l'accent *athnach* (pp. 945-966). Nous avons vu aussi le cas que Kuenen en fait lui-même (p. 958). Il ne faut pas non plus nous laisser effrayer par la mention faite par le professeur hollandais de « deux accents » qui nous forceraient à disjoindre les nombres sept + soixante-deux. Ici, comme en mille autres attaques, malgré ces airs de grande critique, le rationalisme ne nous offre qu'un épouvantail de carton. Les quatre mots dont il est ici question (Messie-Chef sept semaines) ont chacun un accent particulier : l'accent *mùnnah* est placé sous *Mašiaḥ*; un *zaqēf qaton* est sur le mot *nagid*; l'accent *tifḥa'* est sous le mot *šabuḥim* (semaines) et l'accent *'Atnaḥ* est sous le mot *sibḥah* (sept). Ces accents indiquent des pauses musicales : l'accent subalterne *mûnnaḥ* suit la condition de l'accent qu'il accompagne ; le *tifḥa* indique un repos léger qu'indique l'incise entre *Zaqēf qaton* et *'aṯnaḥ*. Ainsi, il y a une pause après *Mašiaḥ Nagid*, et une autre pause après « sept semaines ». Mais les accents ne marquent pas que le sens soit achevé. On peut en juger d'après l'accentuation du premier verset de la Genèse *berē'šiṯ bara' 'Elohim....... (In principio / creavit Deus / cœlum et terram).* Dans ce verset *berēšiṯ* à l'accent *tifḥa'* et l'*'aṯnaḥ* est sous *'Elohīm*. Si l'on prenait ces signes d'intonation pour des signes de ponctuation, équivalents à des points-virgules, il faudrait supposer que la phrase finit à *In principio creavit Deus* et que l'accusatif *cœlum et terram* constitue une phrase, laquelle ne serait régie par aucun verbe et ne se rattacherait à aucun sujet. Il est donc ridicule de nous parler de la défense que nous feraient ici ces deux accents. Ils ne sont pas de taille à interrompre la continuité de la phrase et à en compromettre le résultat. On tient compte de ces accents pour le chant, pour la psalmodie, pour la lecture déclamée dans les synagogues. Ce serait sans aucun fondement qu'on voudrait les impliquer, indépendamment du sens que le texte impose, dans la ponctuation écrite. Ainsi, le brulot qui, d'après les rationalistes, devait faire sauter le vaisseau de l'interprétation traditionnelle, fait long feu. Kuenen n'a pas le droit de rapetisser la phrase et la prophétie, en nous disant que « les deux accents du texte hébreu nous défendent absolument de réunir les chiffres 7 et 62, de manière à leur faire indiquer une seule et même période ». L'interprétation fantaisiste des accents ne suffit pas à prouver que la phrase est suspendue et achevée après « sept semaines ». Kuenen

penser à deux personnages différents (1). Du reste, en entendant la mort de ce second personnage-oint (celui du verset 26) de la mort du Messie, on fait tomber cet évènement au milieu de la 70e *semaine*, ce qui est formellement contraire au texte qui veut que cette mort ait lieu à la fin des 69 semaines (2). Il y a

n'est donc nullement fondé à séparer les sept semaines des soixante-deux semaines et à mettre deux oints différents au bout de ces deux périodes. Il n'est pas vrai qu'il ne doive s'écouler que sept semaines jusqu'à la venue du « prince ». Les soixante-deux semaines ne représentent pas « la période pendant laquelle Jérusalem sera rebâtie ». Kuenen a si bien compris lui-même l'ineptie de cette traduction, qu'il a mis : « la période pendant laquelle Jérusalem se trouvera dans un *état précaire* (voy. la refutation pp. 966). C'est bien là certainement une falsification du texte. Le professeur de Leyde ne prouve pas, du reste, cette assertion fantaisiste en la faisant suivre de la note suivante : « En rapportant les deux chiffres 7 et 62, à la période qui doit s'écouler avant la venue du « prince », תָּשׁוּב ne se lie plus du tout avec ce qui precède; on ne comprendrait pas davantage pourquoi l'auteur aurait écrit sept et soixante-deux, au lieu de soixante-neuf semaines ». A la page 939, nous avons montré la liaison de *ṭašûb* avec ce qui précède. D'un autre côté, pour comprendre pourquoi l'auteur a écrit sept + soixante-deux au lieu de soixante-neuf, nous n'avons qu'à nous reporter aux pages 942, 962, 965). Nous y avons indiqué le motif de la mise en vedette des sept semaines. Malheureusement, Kuenen s'est mis dans l'impossibilité de le comprendre.

(1) Le Messie chef du v. 25 est le même personnage que le Messie retranché du vs. 26. Voyez à ce sujet ce qui a été exposé plus haut (p. 968). La note de la page 513, à laquelle Kuenen nous renvoie, ne prouve pas que « le texte hébreu nous oblige à penser à deux personnages différents ». Il est dit dans cette note que l'oint retranché « n'est pas le « prince, » « parce que le titre n'est pas le même et que l'article manque ». De là, le critique de Leyde conclut qu'il s'agit d'Onias III. Nous avons répondu à cette objection (pp. 935-969). Il n'y a rien d'étonnant à ce que le Messie soit désigné par divers noms propres : Justice éternelle. Saint des Saints (908-904), Messie Nagîd, Messie tout court, Messie-le-Venant, etc.; et on s'explique très bien que des noms propres n'aient pas l'article (voy. p. 909).

(2) Nous avons vu que cette mort devait avoir lieu *après* les soixante-neuf semaines (voy. p. 966). Le texte ne dit pas que « cette mort aura lieu à la fin des soixante-neuf semaines ». Il est, du reste, vrai qu'il n'est pas nécessaire de « faire tomber cet événement au milieu de la soixante-dixième semaine ». Cette mort doit avoir lieu à la fin de cette soixante-dixième semaine, comme l'indique le texte, lequel donne une semaine au Messie pour « faire alliance avec nombreux » (voy. pp. 998, 1001 et ss., et 1114).

plus encore; l'expression du verset 26 *il* (*n'y aura personne*) *pour lui*, l'exégèse traditionnelle l'explique comme s'il y avait : *ce n'est pas pour lui*, dans le sens de *ce n'est pas à son propre bénéfice, mais au bénéfice d'autrui*, sens que le texte ne comporte pas du tout (1). Ainsi les difficultés surgissent de toutes parts. » (*Ibid.*, pp. 545-547).

Après avoir réfuté péremptoirement, dans les notes qui les accompagnent, les objections de Kuenen, nous sommes donc en droit de conclure, de cette discussion, qu'il n'est pas autorisé à terminer ce réquisitoire en disant que « les difficultés surgissent de toutes parts. » Il aurait fallu montrer que ces difficultés étaient insurmontables. Or, c'est ce que n'a pas fait le critique de Leyde. Il ne devrait pas s'imaginer qu'il a anéanti une montagne, parce qu'il a soulevé un peu de poussière sur le chemin qui y conduit. Le souffle de la critique n'a pas de peine à la faire disparaître. Il en sera de même des objections que Kuenen a ajouté en note au bas de la page 547 : « Signalons encore les points suivants : 1° L'hypothèse que nous combattons ne rend pas compte de l'emploi de l'article dans le mot הַבָּא ; elle réunit contre l'évidence même וְקִצּוֹ, non pas à נָגִיד, mais à הַקֹּדֶשׁ; dans tous les cas, elle essaie de se débarrasser d'une manière ou de l'autre de l'idée exprimée ici que le « prince » — qu'elle veut identifier avec Titus — doit périr (2) ; 2° comment peut-on prétendre que, dans les trois ans et demi de la carrière publique de Jésus et les trois premières années et demie de l'existence de l'Eglise chrétienne (faisant ensemble les sept ans du vs. 27), l'alliance ait été confirmée pour la plupart (לָרַבִּים, avec l'article)? (3) ;

(1) L'expression « et non à lui » que Kuenen traduit mal par « il n'y aura personne » est incomplète et suppose forcément une suppression de la suite de ce membre de phrase. Voyez à ce sujet p. 970 et ss.

(2) L'article devant *habbo'* est justifié plus haut (p. 980), et au sujet de *ceqiççô*, voyez pp. 988-994. Le texte ne dit pas que le *Nagîd* périra dans l'inondation; et cette interprétation de Kuenen est réfutée, page 994. Du reste, nous avons vu que « Chef-le-Venant » n'est pas distinct du *Messie-Nagîd* du vs. 25. Cette expression est un des noms du *Messie*; et Hitzig a eu raison de dire que « très vraisemblablement le nom du Messie-le-Venant, dans Matthieu, XI, 3, dérive de *habbo'* du vs. 26 de Daniel » (Sehr Warscheinlich stammt der Name des Messias ὁ ἐρχόμενος, Matth., 11, 3, aus הַבָּא, V. 26, p. 171).

(3) La réponse à cette question se trouve page 1003. L'alliance fut confirmée pour de « nombreux » pendant la soixante-dixième semaine (p. 1114).

3° on sait déjà que, suivant l'hypothèse traditionnelle, la mort du « prince », c'est-à-dire du Messie, doit avoir lieu au milieu de la dernière semaine; mais dans ce cas (voir le vs. 27), elle a dû coïncider avec la cessation du culte de Jéhovah dans le temple; ce qui pourtant n'a pas été le cas, le culte du temple ayant été célébré jusqu'en 70 après le commencement de l'ère chrétienne; 4° dans l'hypothèse traditionnelle, l'extermination dont il est question au vs. 27 serait postérieure de quarante ans à la fin de la 70e semaine (1). »

Les réponses que nous avons données aux objections du professeur hollandais suffisent pour faire comprendre aux critiques anti-messianiques qu'ils doivent donner à leur exégèse une orientation plus conforme au texte et, par suite aussi, à la thèse traditionnelle qui fait partie de l'enseignement chrétien. La même conclusion s'impose également par l'examen de la chronologie. D'abord, les aveux des rationalistes suffisent pour nous montrer que leur chronologie est en défaut. Ainsi, après avoir examiné si le cadre chronologique de la dernière semaine est justifié par les événements, Kuenen aboutit à un résultat qui ne saurait le satisfaire. Il le constate en ces termes : « Vient à présent une question importante : cette dernière *semaine* a-t-elle été, en effet, la 70e; en d'autres termes, la période écoulée entre la prophétie précitée de Jérémie et la mort d'Antiochus Epi-

(1) Le Messie devait faire cesser le culte lévitique, soit au milieu de la dernière semaine, soit à la fin de cette semaine, comme nous l'avons expliqué. Mais il n'est pas dit que cette cessation devait avoir lieu, en fait, subitement et aussitôt que l'acte qui le supprimait fut posé (voy. pp. 1010-1012). Jésus mit fin à ce culte en substituant une nouvelle alliance à l'ancienne (p. 1130). Il prononça la déchéance de la loi juive; et on ne peut douter que la cessation de droit indiquée par le prophète n'ait été suivie bientôt après de la cessation de fait. On ne peut pas dire non plus que cette cessation de droit décrétée par Jésus-Christ soit une supposition gratuite, parce que la mission de ce divin Rédempteur fut attestée par des signes propres à persuader ceux qui veulent en faire consciencieusement l'objet de leur examen. Il en est de même de la destruction de la ville. Après avoir indiqué le terme final des soixante-dix semaines, l'Ange prolonge la vision de Daniel, et lui montre le châtiment qui était étroitement lié avec la mort du Messie et qui arriva trente-sept ans après (voy. pp. 1009, 1012, 1132). Cette association de la vision de la mort du Messie, qui termine les soixante-dix semaines, et de la vision de la destruction de Jérusalem, n'infirme en aucune façon la thèse traditionnelle. Il n'en est pas moins vrai que la prophétie des vss. 24-27 est une prophétie messianique et qu'elle a eu son accomplissement au commencement de notre ère.

phane embrasse-t-elle réellement un intervalle de 70 *semaines* ou de 490 ans? Il est évidemment impossible de répondre affirmativement. En partant de l'an 163, date de la mort d'Antiochus, et en additionnant les 490 ans voulus, on arrive à l'an 653 av. J.-C. Si l'on songe que la prophétie de Jérémie ne peut, dans aucun cas, avoir été antérieure à l'an 604 av. J.-C. (1), il est clair qu'en tout état de cause, la période de 490 ans indiquée par l'auteur est trop longue de 49 ans.

» Autre inexactitude : Entre l'an 604 av. J.-C., date de la plus ancienne des prophéties de Jérémie relatives à la restauration de Jérusalem et le règne de Cyrus, il y aurait 49 ans (d'après le vs. 25). Or, en réalité, il faudrait soit 47, soit 66 années, suivant que nous compterons à partir de la révolte des Perses sous Cyrus (558 av. J.-C.), ou bien à partir de l'édit de ce roi autorisant les Juifs à rentrer dans leur pays (538 av. J.-C.). En prenant, au contraire, pour point de départ la plus récente des prophéties de Jérémie (XXX-XXXI, 586 av. J.-C.) et en faisant durer la période en question jusqu'à l'édit de Cyrus, on atteint le chiffre de 48 ans; par conséquent, de quelque manière qu'on s'y prenne, impossible de faire cadrer le calcul du prophète avec les données chronologiques à nous connues (2).

(1) Le savant professeur ajoute ici la note suivante : « Jérémie, ch. XXV, est de cette époque; Jérémie XXIX, et XXX, XXXI, sont encore plus récents; ils datent de 593 et de 586 av. J.-C. ». Nous nous contenterons de rappeler ici que toute cette supputation part d'un faux supposé : L'oracle des versets 24-27 ne se rattache à aucune prophétie de Jérémie (voy. pp. 932-934). Le texte indique un *terminus a quo* des quatre cent quatre-vingt-dix ans, qui est indépendant et postérieur aux prophéties visées par Kuenen. Cette inexactitude rend défectueuses toutes les supputations des rationalistes.

(2) Kuenen ajoute ici en note « qu'il ne faut pas s'en étonner; » et en donne pour raison « qu'un auteur israélite, vivant en l'an 165 av. J.-C., c'est-à-dire à une époque où on n'avait aucune chronologie solide » ne pouvait « savoir exactement le chiffre des années qui s'étaient écoulées depuis les prophéties de Jérémie ou le règne de Cyrus ». Il aurait fallu prouver que l'auteur vivait en 165; il faudrait établir que la chronologie, qui est rèllement dans son livre, est inexacte, mais c'est ce que ni Kuenen ni ses collègues en rationalisme n'ont pas démontré. Il est vrai que ce critique prétend avoir démontré « qu'en fait d'histoire, l'auteur était souvent très imparfaitement renseigné ». Il n'est pas une des imputations de Kuenen à ce sujet que nous n'ayons réfutée dans l'*Introduction* ou dans le *Commentaire*.

» Pourtant, il y aurait peut-être un moyen de se tirer d'embarras. Entre la plus ancienne prophétie de Jérémie sur la restauration de Jérusalem (604) et le commencement de la dernière semaine (170), il y a tout juste soixante-deux *semaines* ou quatre cent trente-quatre ans; entre la plus récente de ces prophéties (586), et l'édit de Cyrus (538 ou 537), il y a tout juste sept *semaines* ou quarante-neuf ans (1). Faudrait-il admettre alors que, dans l'intention de l'auteur, il ne s'agirait pas d'additionner les sept et les soixante-deux *semaines*, mais plutôt de les envisager comme deux séries de semaines, en quelque sorte indépendantes l'une de l'autre, et ayant chacune un point de départ différent. Telle serait l'opinion de MM. Hitzig et Kayser. Solution ingénieuse de la difficulté qui nous arrête ici, et qui, nous le comprenons fort bien, peut satisfaire certains esprits. Quant à nous, le texte ne nous semble pas autoriser suffisamment à compter les sept semaines et les soixante-deux semaines à partir de deux moments différents, ni à envisager ces deux chiffres comme représentant deux séries parallèles (*loc. cit.*, pp. 550-552).

Cette opinion est, en effet, inadmissible et nous avons eu déjà l'occasion de la rencontrer et de la réfuter à propos des rêveries de Marsham et de ses associés en exégèse romanesque. Nous ne pouvons donc qu'approuver la conclusion de Kuenen à ce sujet. Il ne nous est pas possible, non plus, de ne pas reconnaître qu'il a raison d'avouer que les interprétations rationalistes de la prophétie ne le satisfont pas. Mais en jetant le manche après la cognée et en se sentant dans l'impossibilité de resserrer la prophétie dans le cadre anti-messianique, il a tort de vouloir trouver une pareille impossibilité dans l'exégèse messianique de cet oracle. « Si par conséquent, dit-il, nous ne parvenons pas à faire droit à la chronologie de l'auteur, nous nous en consolons d'autant plus facilement que l'hypothèse traditionnelle n'y réussit guère mieux que nous. » (*Ibid.*, p. 552). Voici comment il croit prouver l'accusation qu'il porte contre l'interprétation messianique : « Elle est d'un arbitraire absolu. Ses partisans commencent à compter les quatre cent quatre-vingt-dix ans, soit à partir de quatre cent cinquante-huit avant Jésus-Christ (au

(1) Rien ne montre que la plus récente prophétie de Jérémie soit de l'an 586. Cette date n'est adoptée que pour le besoin de la cause (voy. pp. 929 et ss.). Il est d'ailleurs faux que l'oracle indique une prophétie de Jérémie comme étant le point de départ des soixante-dix semaines.

moment où Esdras partit pour la Judée), soit à partir du commencement du gouvernement de Néhémie, que M. Hengstenberg fait dater de l'an 455 et non, suivant la chronologie reçue, de l'an 445 av. Jésus-Christ. Mais la mission d'Esdras n'a aucun rapport avec la restauration de Jérusalem (vs. 25), et la mission même confiée à Néhémie suppose que les murs de la capitale avaient éte rebâtis antèrieurement, mais qu'ils étaient de nouveau en ruines. Du reste, même en partant de l'une ou de l'autre de ces deux dates, on n'atteint pas le but. En additionnant les soixante-neuf semaines, ou quatre cent quatre-vingt-trois ans, à l'an 458 ou 455 avant Jésus-Christ, on arrive à l'an 25 ou 28 de notre ère; est-ce cette année-là que Jésus commença son œuvre ? Dans tous les cas, il resterait encore 45 ans jusqu'à la destruction de Jérusalem par Titus, et la chronologie du livre de Daniel, déjà épuisée, ne laisse plus que 7 ans disponibles. Cette dernière *semaine*, il s'agirait donc de l'étendre démesurément, et cela, sans que rien dans le texte nous y oblige. »

Kuenen prouve-t-il que ce choix du point de départ soit « d'un arbitraire absolu ? » Il le dit, mais il se garde bien de le prouver. L'arbitraire ne se trouve que chez les rationalistes qui ne se guident à ce sujet que d'après leur fantaisie, qui vont chercher des points de départ dans des prophéties de Jérémie que l'oracle des soixante-dix semaines exclut expressément (pp. 925-934). C'est, au contraire, en suivant le texte que nous sommes amenés à accepter, comme point de départ, le décret donné à Esdras par Artaxerxès Ier, en 458. Kuenen dit « que la mission d'Esdras n'a aucun rapport avec la restauration de Jérusalem (vs. 25). » Il n'aurait pas tenu ce langage s'il avait lu attentivement le livre du célèbre restaurateur du mosaïsme au point de vue religieux et civil : une analyse sérieuse du texte aurait conduit Kuenen à une conclusion toute contraire à celle qu'il a émise à ce sujet (voy. plus haut, pp. 1058-1073). Ce critique confirme, d'ailleurs, lui-même ce que nous avons établi relativement à la teneur du décret donné à Esdras, comme aussi un sujet de la mission confiée à Néhémie. En effet, il reconnaît que « cette mission suppose que les murs de la capitale avaient été rebâtis antérieurement, mais qu'ils étaient de nouveau en ruines. » Or, il est certain, d'un autre côté, qu'aucun décret n'avait autorisé la reconstruction de Jérusalem et que cette ville n'avait pu être relevée de ses ruines avant l'arrivée d'Esdras à Jérusalem (pp. 1042-1058). Donc, Kuenen va lui-même au-devant de la conclusion que nous avons

très légitimement tirée de la mission d'Esdras et de celle de Néhémie. Il ne peut rien objecter de raisonnable contre la thèse messianique qui considère l'année 458-457 comme étant celle qui offre le point de départ des soixante-dix semaines. C'est sans fondement qu'il prétend que, en partant de cette date, « on n'atteint pas le but. » La preuve qu'il donne de cette assertion consiste dans cette question : « En additionnant les soixante-neuf semaines, ou quatre cent quatre-vingt-trois ans, à l'an 458 ou 455 avant Jésus-Christ, on arrive à l'an 25 ou 28 de notre ère ; est-ce cette année-là que Jésus commença son œuvre? » Nous avons déjà répondu à cette question, en montrant que les soixante-neuf semaines aboutissent à l'an 26-27 de notre ère et que le Messie chef apparut précisément cette année-là, au commencement de la soixante-dixième semaine (pp. 1100-1008). D'où il suit que, en partant de l'an 458-457, nous atteignons parfaitement le but. L'énigme arithmétique des soixante-dix semaines est résolue sous tous les rapports, en partant du décret donné à Esdras en 458-457 : nous aboutissons à l'an 32-33 de notre ère, époque où le Messie a été retranché : les sept semaines, auxquelles s'ajoutent les soixante-deux semaines et une semaine consacrée « à l'alliance avec nombreux, » font le total de quatre cent quatre-vingt-dix ans, le nombre requis. Kuenen vient encore nous répéter qu'il faudrait étendre démesurément la dernière semaine pour la faire aboutir à la destruction de Jérusalem par Titus. Mais c'est en vain qu'il nous dit que le texte ne nous autorise pas à admettre un certain intervalle entre la fin des soixante-dix semaines, qui s'arrêtent à la mort du Messie, et le châtiment qui en fut la suite. Après avoir mentionné cette mort qui doit arriver à la fin de la dernière semaine, Gabriel se contente de dire, sans en fixer l'époque, qu' « un peuple de Chef-le-Venant détruira la ville et le sanctuaire. » D'ailleurs, le texte ne dit pas que cette destruction aura lieu immédiatement : elle aura lieu bientôt après et elle sera liée, comme un effet à sa cause, au crime commis par les Juifs à l'égard du Messie.

La dernière objection de Kuenen n'est guère de force à appuyer sérieusement sa thèse. « Rappelons enfin, dit-il, combien il serait singulier que Daniel eût annoncé qu'une période de 490 années devait encore s'écouler avant la venue du Messie, mais sans savoir lui-même à partir de quel moment il fallait les compter ; et surtout que le point de départ de ces 490 ans eût été postérieur de plus de 60 ans du moment où Daniel écrivit sa prophétie, cette prophétie nous étant donnée comme datant de

l'an 521 avant J.-C. » (*Ibid.*, p. 553). Ainsi, le professeur de Leyde s'étonne qu'un prophète ait annoncé qu'une période de 490 s'écoulerait avant la venue du Messie, et que cette période commencerait à partir d'une autorisation de rebâtir Jérusalem; mais sans qu'il connût lui-même l'année à partir de laquelle il fallait compter cette période d'années. Il est cependant facile de comprendre qu'un prophète ne soit pas tenu de tout savoir. D'après sa prédiction, les Juifs n'avaient qu'à se préoccuper d'une autorisation qui permît de rebâtir leur ville, et de compter ensuite, à partir de l'année de ce décret, 490 ans, pour arriver à l'année où le Messie devait paraître. C'était là un bien grand résultat. Le prophète n'était tenu ni d'en savoir ni d'en dire davantage. L'étonnement de Kuenen arrive à son comble lorsqu'il pense que « le point de départ de ces 490 ans » devait être postérieur de 60 ans au moment où Daniel écrivit sa prophétie. » Nous pouvons même dire que cet intervalle fut encore plus long, car la première année de Darius le Mède, que Kuenen confond bien à tort avec Darius le Perse, fils d'Hystaspe (voy. *Introd.*, p. 478), remonte à l'année 558. Mais que prouve l'étonnement de Kuenen? A-t-il donné un argument contre la possibilité d'une prophétie divinement inspirée? A-t-il découvert, nous ne disons pas une preuve, mais le moindre indice qu'il puisse présenter comme favorable à la thèse rationaliste contre l'authenticité du livre de Daniel? Il n'a pu rien dénicher du tout qui puisse porter atteinte à l'authenticité de ce livre. Sur ces points comme sur tous les autres, nous avons repoussé toutes les attaques des rationalistes; et nous avons montré que leurs arguments — quelques ingénieux qu'ils aient pu paraître — ne sont que des sophismes. Nous ne craignons pas d'attester que tout exégète, libre de préjugés, qui aura lu avec attention le texte de la prophétie des soixante-dix semaines, n'hésitera pas à dire que la paraphrase qu'en a donné Kuenen est insoutenable. L'interprétation anti-messianique est, en effet, en opposition complète avec les paroles du texte. C'est, au contraire, très justement que l'exégèse traditionnelle de l'Eglise chrétienne a vu, dans ce passage, une prédiction de la mort du Messie, c'est-à-dire de Jésus de Nazareth, et de la destruction de Jérusalem par Titus.

Reuss prétend avoir traduit le fameux passage du ch. IX, 24-27 « avec la plus grande exactitude » et il ajoute qu'il l'a ainsi traduit « au risque de le rendre tout aussi obscur et inintelligible qu'il l'est dans l'original ». Mais il est facile de voir que

c'est ce qu'il y ajoute qui rend sa traduction obscure et inintelligible. Voici cette prétendue traduction : « Sache donc et comprends : Depuis *qu'a été prononcée la* parole de *ramener* et de rebâtir Jérusalem, jusqu'à *un* oint, *un* prince, il y a sept semaines; et pendant soixante-deux semaines, elle sera ramenée et rebâtie, place et enceinte, mais dans l'angoisse des temps. Et après les soixante-deux semaines *un* oint sera exterminé et *nul* à lui... » Après avoir donné cette traduction dans laquelle la glose dénature le texte, surtout en y introduisant une ponctuation que rien ne motive (voy. pp. 944-966, et, en particulier, p. 959), Reuss essaie (*La Bible*, etc , p. 263) de découvrir le sens de cette traduction, « au moyen d'une analyse rationnelle ». Cette expression dans la bouche de ce critique veut dire tout simplement qu'il suivra les mouvements d'une imagination qui ne se règle pas sur le texte. Il commence, toutefois, par reconnaître « qu'il y a là une prophétie messianique », mais il veut que « cette prophétie se trouve en parfaite harmonie avec les chap. VII et VIII, ainsi qu'avec la plus explicite de toutes, ch. XI et XII ». C'est-à-dire qu'il veut continuer à mêler la prophétie du ch. VII avec celle des ch. VIII et XI : toutes les prophéties n'ont en vue que le roi Antiochus. Voilà la thèse. Nous avons vu qu'elle est insoutenable (pp. 736-745).

Remarquant ensuite que Daniel dit qu'il a dirigé son attention sur un passage du livre de Jérémie, le critique rationaliste suppose que, « à l'époque où Daniel est censé écrire, l'empire des Chaldéens a été conquis et ruiné par les Mèdes et les Perses », et que cependant la prédiction ne s'est pas accomplie. Nous avons vu que la prédiction ne s'était pas encore accomplie, parce que l'avènement de Darius-le-Mède eut lieu bien avant (21 ans avant) la prise de Babylone par Cyrus, qui mit seulement, alors, fin à l'empire des Chaldéens. Mais n'ayant rien compris à tout cela, Reuss continue d'entasser hypothèses sur hypothèses. D'après lui « Daniel se préoccupe du sens probable de ce texte » (comme si le texte des 70 ans de la captivité n'était pas assez clair); et il ajoute qu'un autre ange fut envoyé pour expliquer ce texte et que « Daniel reçut une nouvelle révélation à ce sujet ». Il avoue cependant que ce point de vue n'a pu être celui de Daniel. Mais laissons la parole à Reuss : « Nous ferons remarquer tout de suite que cette exposition préliminaire, ou si l'on veut, ce point de vue, ne peut pas avoir été celui du prétendu Daniel de l'exil, au moment même où la prophétie de Jérémie, lors même qu'on voudrait prendre les soixante-dix ans

comme un chiffre exact et non comme un nombre rond, était en train de s'accomplir, dans ce qu'elle disait le plus explicitement, ou plutôt, où elle avait déjà été ratifiée par les évènements. Ceci nous fait voir de nouveau, après tant d'autres passages, que le véritable auteur du livre vivait longtemps après l'exil et après la reconstruction du temple, dans un temps où la situation ne répondait pas le moins du monde aux brillants tableaux de la perspective des anciens prophètes. Aussi bien cet auteur, pénétré de la certitude de leurs prédictions, fruit d'une inspiration surnaturelle, tâche-t-il de leur trouver un sens qui puisse s'accorder avec les faits, sans rien ôter aux espérances qu'elles avaient fait naître. Il change donc les soixante-dix *années* en soixante-dix *semaines*, pour déterminer, non pas l'époque de la chute de Babel et de la restauration d'Israël dont parlait le texte de Jérémie, mais celle de l'avènement du règne messianique, lequel, comme nous l'avons vu surabondamment, était sa grande préoccupation. Or, il est évident que la *période* des semaines doit être plus longue que celle des années, mais que le nombre de soixante-dix doit être maintenu, comme ayant été donné par un prophète » (1).

Reuss admet d'ailleurs que les semaines prophétiques ou apocalyptiques de Daniel sont des « périodes de sept années ». Puis, il ajoute : « Nous concluons de tout cela, avec une parfaite assurance, que l'auteur met dans la bouche du prophète Daniel la prédiction que l'ère messianique commencera après 490 ans révolus. Voici maintenant la difficulté : il faut d'abord déterminer l'époque à partir de laquelle cette période doit courir, et en second lieu, il faut trouver les points d'intersection qui ont motivé la division des soixante-dix semaines en 7+62+1. L'auteur ne s'explique sur ce dernier point que d'une manière voilée, et

(1) Jérémie n'avait pas dit que, au bout de soixante-dix ans, les prophéties messianiques s'accompliraient. Le pseudo-Daniel qui se serait proposé un but tout différent, n'aurait donc pas été du tout lié par « le nombre soixante-dix ». D'un autre côté, la révélation faite au vrai Daniel pendant la captivité, a pour but de faire comprendre aux exilés qu'ils ne doivent pas s'attendre à voir coïncider l'avènement du Messie et la fin des soixante-dix ans de cette captivité. Le but providentiel de cette prophétie du ch. IX; est précisément de faire connaître aux Juifs déportés, que la venue du Messie n'aurait pas lieu aussitôt après l'édit de liberté et le retour de quelques-uns d'entre eux à Jérusalem; et qu'il n'apparaîtrait que 490 ans après une autorisation donnée pour reconstruire cette ville.

quant au premier, si tant est qu'il ait voulu le fixer, il le fait en sorte qu'il nous laisse le choix entre plusieurs termes. On peut penser à la quatrième année de Joyaqîm (Jér., XXV ; 606-604 av. J.-C.), ou à l'époque de la première déportation (Jér., XXIX; 598), ou à la destruction de Jérusalem (Zach. I, 12 : 588), ou enfin à l'édit de Cyrus (538), en rapportant à lui ces mots de notre texte : Depuis qu'a été prononcée la parole de rebâtir, etc. Mais quelle que soit l'époque qu'on choisisse, aucune ne nous conduira à un terme tant soit peu marquant dans l'histoire d'Israël (116-114, 108, 98, 46 av. J.-C.) ; aucune, surtout, ne coïncide avec l'avènement de Jésus-Christ, que l'exégèse chrétienne de tous les siècles a prétendu y être prédit (1).

» Cette incertitude serait désespérante, et il faudrait renoncer à saisir la pensée de l'auteur, ou tomber dans l'arbitraire, comme cela s'est vu maintes fois à l'égard de ce passage, s'il n'y avait pas un moyen de résoudre le problème par la voie opposée, c'est-à-dire en basant l'explication sur le terme final (2). Or,

(1) Le critique aurait dû montrer comment il entend que l'auteur « ne s'explique que d'une manière voilée » au sujet des points d'intersection de la division en 7 (qui finit à la reconstructien de « l'emplacement et des murs ») + 62 (qui se terminent à l'apparition de l'Oint-chef ou du Messie) + 1 (dernière année signalée par la fondation du royaume messianique et par le retranchement du Messie). Mais au sujet du *terminus a quo* qu'il importait souverainement de déterminer, Reuss n'ose pas dire que l'auteur ait voulu le fixer. En effet, si le texte disait que le point de départ est indiqué par une prophétie de Jérémie, il aurait parlé pour ne rien dire ; c'est ce qui fait dire au critique rationaliste « qu'il nous laisse le choix entre plusieurs termes ». Aucun de ces termes ne le satisfait ; et nous ne saurions en être étonnés : aucune de ces époques ne correspond à celle qui est indiquée par le texte (voy. pp. 929 et ss.). Nous accorderons même à Reuss qu'aucune de ces époques ne coïncide avec l'avènement de Jésus-Christ. Il ne saurait en être autrement, puisque ces époques sont choisies — non pas d'après les données de l'oracle — mais d'après les fantaisies des rationalistes.

(2) Cette incertitude ne serait désespérante que s'il n'y avait pas une époque sérieusement indiquée et qui empêche de tomber dans l'arbitraire. Mais Reuss et ses congénères ne veulent pas la voir. Ils préfèrent baser leur explication sur « un terme final » *supposé*. Comme ils sont hypnotisés par Antiochus Epiphane, c'est à ce roi qu'ils veulent faire aboutir la prophétie des soixante-dix semaines. Reuss ne pouvait donc manquer de verser dans cette chimère ; qu'il ressasse ici, mais sans plus de succès que pour la prophétie des quatre empires.

celui-ci nous est connu par toute la série de ces visions qui aboutissent invariablement à la profanation du Temple par Antiochus, et à sa purification, après laquelle, immédiatement, doit commencer l'ère messianique (chap. VII, 25; VIII, 11 s., 25, XI, 21-XII, 3, 11 s.) (1). Comme il est impossible d'admettre que l'auteur se contredise, et que, d'une page à l'autre, il recule l'époque de la glorification d'Israel de tout un siècle, sauf à revenir à la page suivante à son premier calcul, il faut de toute nécessité poser en principe que la soixante-dixième semaine (la dernière de l'ordre de choses donné par l'histoire) est celle que nous venons d'indiquer (2). On remarquera, du reste, qu'il est dit

(1) Il n'est pas possible d'admettre que « toute la série » des visions de Daniel se termine à la profanation du Temple et à sa purification par Judas Machabée. La vision du chapitre IX ne parle pas d'une *profanation*, mais d'une *destruction* de la ville et du Temple (voy. pp. 988 et 1033). D'un autre côté, Reuss s'est vainement efforcé de montrer que les visions des chapitres II et VII se rapportent à la même période que celle des chapitres VIII et XI (voy. pp. 736-744). Il est faux, d'ailleurs, qu'aucune de ces prophéties ait fait commencer l'ère messianique *immédiatement* après la purification du Temple au temps de Judas Machabée (261-274). Mais il n'en coûte rien à Reuss de supposer prouvé ce qui n'a jamais été prouvé.

(2) La prétendue contradiction n'existe que dans le cerveau du critique qui suppose, contrairement aux textes, que l'auteur fait commencer l'ère messianique *immédiatement* après le règne d'Antiochus. Or, c'est absolument faux comme nous l'avons vu au chapitre VIII (p. 830) et comme nous le démotrerons au chap. XI (voy. aussi l'*Introduction*, pp. 261-274.) Mais l'entreprise rationaliste exige qu'on accepte aveuglément cette hypothèse. Aussi, Reuss ne manque-t-il pas d'ajouter : « Il faut de toute nécessité poser en principe que la soixante-dixième semaine (la dernière de l'ordre des choses donné par l'histoire) est celle que nous venons d'indiquer : » (la semaine de la profanation du Temple par Antiochus). Lorsqu'il pose cette hypothèse en principe, il n'a pas voulu voir qu'il pose en axiome précisément ce qui est en question. En consultant sérieusement le texte, il aurait constaté que « la dernière semaine, la dernière de l'ordre des choses donné par l'histoire » est celle où le Messie, et non un oint quelconque, manifesté au bout des 7 + 62 semaines, contracta une alliance avec nombreux et fut retranché, comme le texte l'indique, après avoir remplacé le culte judaïque par le culte messianique ou chrétien, ainsi que nous l'avons constaté dans notre commentaire de ces passages et dans l'exposé des événements qui ont eu lieu au temps de Jésus-Christ : événements qui sont, chronologiquement et historiquement, en harmonie avec la prophétie des soixante-dix semaines. Il s'agit d'ailleurs, de suivre scrupuleusement les indications du texte : et l'on est, par là-même, contraint de reconnaître

explicitement que, pendant la moitié de la dernièrne semaine, un prince fera cesser le sacrifice et l'oblation ; cette moitié correspond aux trois ans et demi déjà signalés au chap. VII, 25.

» Continuons. A la fin des soixante-deux semaines qui *précèdent* la dernière, un oint sera exterminé, ***et nul à lui*** (traduction littérale d'une phrase imparfaite ou tronquée, peut-être d'un texte fautif). Cet oint ne peut être qu'un prêtre, les Juifs n'ayant pas de roi à cette époque ; ce sera donc le graud-prêtre, chef de la nation. Nous songeons à l'assassinat d'Onias III, du dernier pontife légitime de la famille des Çadoqides (2 Macc. IV, 34), qui n'eut pour successeurs que des usurpateurs et des apostats, jusqu'à ce que le pontificat fût restauré dans la famille des Hasmonéens, ce qui n'eut lieu qu'après la rédaction du présent livre. Les mots : *nul à lui*, de quelque manière qu'on veuille les compléter, semblent donc assez bien caractériser la situation. Or, Onias, destitué par le roi en 174, selon les calculs les plus probables, ne fut tué que quelques années après ; en ajoutant les soixante-deux semaines, soit quatre cent trente-quatre ans, à ce chiffre de 174, on trouve 608, et en défalquant de ce chiffre les quelques années, non précisées, qui se sont écoulées entre la destitution et la mort d'Onias (considérée, à juste titre, par les Juifs comme le commencement de la triste période de la persécution). nous arrivons tout juste aux années 606 à 604, qui sont la date, approximativement évaluée, de l'oracle de Jérémie (chap. XXV).

» Restent les sept premières semaines (quarante-neuf ans) pour lesquelles il n'y a plus de place, d'après notre manière de calculer. Pour en rendre compte, nous nous bornerons à demander qu'on nous accorde en principe que le nombre soixante-dix était pour l'auteur une donnée positive, émanant d'une prophétie inspirée, et par conséquent irréductible. Nous venons de voir qu'il ne trouvait que soixante-trois semaines *depuis que la parole* (de Jérémie) *avait été prononcée* (v. 2, 25). Les sept qui restent hors de compte pour lui, ne sauraient être placées dans le pro-

qu'il nous mène plus loin que le temps d'Antiochus. Il n'est pas vrai, du reste, que la cessation provisoire des sacrifices, sous ce tyran, soit à comparer avec la cessation effectuée radicalement par Jésus-Chsist, et consommée par la destruction du Temple par les Romains. Les trois ans et demi mentionnés au chapitre VII, 25, se rattachent à la période des derniers temps, et nullement à celle du persécuteur macédonien du second siècle avant notre ère (voy. pp. 627-632

longement de la ligne, où il n'y a plus moyen de les caser ; elles sont empruntées à deux autres faits historiques, également importants et séparés l'un de l'autre tout juste par un demi-siècle : la ruine de Jérusalem (588-587 av. J.-C.) et l'édit de Cyrus (538). C'est précisément ainsi que Zacharie (chap. I, 12) avait compté pour retrouver les soixante-dix années de Jérémie, tandis que ce dernier (chap. XXIX, 10) les datait de 598, passage par lequel on voit que le nombre n'est pas à serrer de près, de sorte qu'on pourrait même se permettre de dire que notre auteur s'en est tenu aussi à un à peu près ».

Nous retrouvons dans ce passage des assertions que nous avons déjà réfutées, mais que nous ne voulons pas laisser passer sans en montrer le vide. De ce que Oint tout court, *sine addito*, et pas « *un* oint », sera exterminé, il ne s'ensuit pas que cet oint » ne peut être qu'un prêtre » et par suite « le grand-prêtre ». Quant à la théorie d'après laquelle Onias III serait « le dernier pontife légitime », elle n'est rien moins que fondée. Ce grand-prêtre, ainsi que ses prédécesseurs, avait été nommé par les rois d'Egypte, comme ses successeurs le furent par les rois de Syrie. Ses frères, Jason et Ménélas devinrent à sa mort aussi légitimes que lui : ce n'est pas la première fois que les frères du grand-prêtre écartèrent son fils du pontificat. Onias IV lui-même ne paraît pas avoir regardé ses oncles comme des pontifes illégitimes : ce fut seulement lorsque Alcime, qui n'était pas de la famille pontificale, eût été imposé aux Juifs comme grand-prêtre par Démétrius Soter, que le fils d'Onias III se retira en Egypte. D'ailleurs, ce qui rendit célèbre et intéressant ce dernier pontife, ce ne fut pas sa déposition arrivée en 174, mais la façon dont il fut attiré dans un guet-apens. Andronic vint à Daphné, tendit la main à Onias et lui affirma par serment qu'il n'avait rien à craindre, et qu'il pouvait sortir, en toute sécurité, de l'asile où il s'était réfugié. A peine fut-il sorti, que ce régent le fit massacrer. C'est ce parjure et la violation de l'asile qui excita l'indignation des Juifs et des païens qui dénoncèrent l'auteur de ce forfait aux vengeances d'Antiochus. Ce roi punit d'une manière éclatante le meurtrier en le dépouillant de la pourpre et en le faisant mettre à mort par la main du bourreau. Mais quelque lamentable qu'ait été le sort d'Onias IV, sa mort ne suffit pas pour faire du livre de Daniel un roman dont l'action pivoterait sur ce grand-prêtre. Il ne faut pas oublier que cet homme fut, à certains moments, d'un avarice sordide, qui le porta à refuser au roi d'Egypte l'impôt annuel de vingt talents, et faillit

ainsi provoquer une catastrophe pour sa nation. Ce refus aurait, en effet, amené en Judée une colonie militaire, dont les soldats se seraient emparés des terres appartenant aux Juifs, si un de ses neveux, Joseph, n'était venu lui reprocher le mépris qu'il faisait du salut de ses concitoyens, en refusant de payer l'argent au prix duquel le roi d'Egypte lui avait donné l'administration du peuple et la dignité de grand-prêtre. La réponse que fit Onias montre le cas qu'il faisait alors de « l'onction », que lui prêtent si gratuitement les critiques modernes. « Que m'importe, » dit-il, « le principat ? La grande prêtrise elle-même, si la chose était possible, je m'en débarrasserais à l'instant ! Non certes ! je n'irai point trouver le roi. Je ne me soucie en aucune façon de ce qui arrivera. » Ces observations suffisent pour montrer qu'un Juif du temps des Macchabées, tout en étant rempli d'indignation au sujet de ce grand-prêtre, traîtreusement assassiné, n'aurait pu avoir l'idée d'en faire le pivot et la base de sa prophétie. Il n'aurait pu le désigner par le mot « Oint », il n'aurait pu le regarder comme ayant effacé le péché, amené Justice éternelle, accompli Vision et Prophète et oint Saint des Saints. La mort de ce grand-prêtre était dénuée de toute signification messianique, et l'auteur du livre n'aurait eu aucun motif de rattacher à ce grand-prêtre les bénédictions du verset 24. On voit donc que les rationalistes apportent à leurs conceptions sur ce point une exagération dont n'aurait pas eu de peine à se défendre un pseudo-Daniel du second siècle avant notre ère. Il ne sera pas non plus inutile de remarquer que, de ce grand-prêtre, qu'on prétend mis en vedette au chap. IX, il n'est pas dit un mot aux chapitres VIII et XI. En effet, dans ces chapitres, spécialement consacrés à la période relative aux rapports des Juifs avec Antiochus Epiphane, il n'est fait aucune allusion à un grand-prêtre maltraité ou retranché. C'est, d'ailleurs, tout à fait contrairement au texte que Reuss vient s'appuyer sur sa traduction de *ve-'ēyn lô* (*nul à lui*) pour établir son roman : cette traduction est insoutenable (voy. pp. 670 et ss).

Mais admettons qu'Onias III ait été le dernier pontife légitime, et que ses successeurs furent des usurpateurs, admettons aussi que le pontificat leur ait été donné par les rois de Syrie : nous n'ignorons pas que, même lorsqu'il fut restauré dans la famille des Macchabées, il ne le fut que par la nomination qu'en fit un prétendant au trône des rois séleucides. Accordons tout cela. Que s'ensuit-il ? En remontant de cette époque vers les temps de la captivité et ajoutant 434 au chiffre de 174 (époque de la destitu-

tion d'Onias, il eut été plus conforme à la théorie rationaliste de partir de l'an 170, époque de la mort d'Onias, afin de faire aboutir la dernière semaine à l'an 164, année de la purification du temple), on arrive à l'an 608 (ce serait plutôt à l'an 612). Mais admettons que l'on arrive ainsi à l'an 606-605, date de la prophétie de Jérémie comprise au ch. XXV. Que résulte-t-il de là? Peut-on prendre l'année où fut annoncée la captivité de soixante-dix ans pour l'année où doit « sortir une parole pour la reconstruction de Jérusalem »? Il n'en est pas dit un mot dans cette prophétie de Jérémie, et l'on se demande ce que peut valoir une exégèse qui ne tient aucun compte du texte important où le point de départ de quatre cent trente-quatre ans se trouve fixé, et qui se contente de lui substituer un point de départ purement imaginaire. Le vide sur lequel repose ce prétendu point de départ suffit pour montrer que toute la supputation de Reuss est fausse.

Pour les quarante-neuf semaines, il faut encore « accorder en principe » à Reuss une niaiserie, qu'il nous a servi en commençant, et dont nous avons fait justice. Non, rien ne nous porte à admettre que le nombre 70 était imposé au pseudo-Daniel par la prophétie de Jérémie, relative aux soixante-dix semaines de l'exil; il pouvait fort bien dire qu'il s'écoulerait soixante-trois semaines « depuis que la parole (de Jérémie) avait été prononcée; » et il aurait même pu ajouter la date, puisqu'elle se trouve au ch. XXV de ce prophète. On ne peut admettre que le pseudo-Daniel n'a pas pu, comme le dit Reuss, « caser » ces quarante-neuf ans « dans le prolongement de la ligne ». Cette supposition est inacceptable. Daniel fait une série continue de sept + soixante-deux + une semaines et il indique très bien le point de départ et d'arrivée de chacune de ses périodes. Il n'est d'ailleurs pas vrai que ces sept semaines correspondent à la période comprise entre le destruction de Jérusalem et l'édit de Cyrus qui n'avait en vue que la reconstruction du temple. Reuss ne le prouve pas en recourant à Zacharie qui ne parle que des soixante-dix ans relatifs à la désolation du temple (voy *Introd.*, p. 345), qu'il fait très justement commencer à l'année 588-587. Il est d'ailleurs tout à fait faux que Jérémie (ch. XXIX, 10) les date de l'an 598. Cette année-là Jérémie écrivit une lettre aux captifs qui étaient alors à Babylone. Mais il ne dit pas que la Captivité n'avait pas commencé plus tôt. Seulement, il faut distinguer entre les soixante-dix ans de la captivité et les soixante-dix ans de la désolation du temple. Il n'y a donc

aucune contradiction entre ces prophètes; et les passages allégués par Reuss ne prouvent pas que le nombre soixante-dix indiqué par ces prophéties ne doive pas « être serré de près ». D'où il suit que ce critique n'est pas fondé à prétendre « qu'on pourrait se permettre de dire que notre auteur s'en est tenu aussi à un à peu près ».

En résumé, le procédé de Reuss consiste à admettre à priori des hypothèses que rien ne justifie : un point d'arrivée de fantaisie, un point de départ qui n'en est pas un et qui certainement n'est pas visé par l'Ange, et enfin à escamoter les sept premières semaines. Ayant détruit tous les éléments dont se compose l'argument de Reuss, nous n'avons donc pas besoin d'insister pour en montrer la futilité. Nous avons fait toucher du doigt et nous avons suffisamment démoli l'enfantin badinage, dont se contentent quelques-uns de nos plus difficiles critiques rationalistes.

Philip Desprez n'a aussi trouvé rien de mieux que de chausser pieusement les souliers éculés de Marsham. Dans son livre (*Dan, and John*, p. 100), publié en 1878, il fait commencer les soixante-dix semaines « à l'an 606, date de la prophétie de Jérémie, et finir à la première année de Cyrus, en 536 ». « Le *Mašiaḥ Nagîd* est Cyrus », parce que, d'après Desprez, il combina, dans sa personne, la qualité de Messie et de Prince, et aussi celle de restaurateur de la Ville et du Temple. Cyrus, cependant, n'émit pas un décret qui eut pour objet le rétablissement de Jérusalem; et puis, il n'est pas venu après sept semaines, mais après dix semaines, d'après les dates même, choisies par ce nouveau critique. Le *terminus à quo* des soixante-deux semaines, est tout indiqué par la fin des sept premières semaines; mais Desprez, sans dire ni pourquoi ni comment, les compte à partir du même point de départ primitif de l'an 606. Marsham, du moins, avait cherché quelque prétexte qui lui permit de motiver, du moins en apparence, le choix qu'il faisait de l'année de la ruine du temple, qu'il fixait en 607. Mais il est sans doute plus moderne de ne pas le motiver du tout. Puis, Desprez trouve que 606 — 434 = 172, date du commencement du règne d'Antiochus (ce commencement du règne est fixé à l'an 174, et par Kuenen à l'an 175). Il trouve que, « en ajoutant la dernière semaine ou sept ans, on obtient soixante-trois semaines ou quatre cent quarante-un ans, qui, déduits de six cent six, nous amènent à cent soixante cinq, année de la purification du temple et de la mort d'Antiochus. Kuenen met la purification du temple en 164 et la

mort d'Antiochus en 163. A ce compte, la dernière semaine, que Desprez fait commencer en 172, aurait duré neuf ou dix ans. Le problème de quatre cent quatre-vingt-dix ans est ensuite résolu fort cavalièrement : en ajoutant sept semaines ou quarante-neuf ans, qui sont censés se terminer à Cyrus, aux quatre cent quarante-un ans, on obtient un total de quatre cent quatre-vingt-dix ans. Mais ce total n'est, en réalité, que de soixante-trois semaines ou de quatre cent quarante-un ans. Les sept semaines, en effet, ne sont pas comptées. Nous voyons donc reparaître ainsi, à la fin du XIX[e] siècle, les grossiers moyens qui n'ont pas réussi à Marsham, au XVII[e] siècle, et qui ne peuvent surprendre que des esprits peu attentifs aux indications du texte de la prophétie des soixante-dix semaines.

Moses Stuart est un exégète plus compétent que les Kuenen et les Reuss; mais au sujet des quatre empires et en ce qui concerne la prophétie des soixante-dix semaines, il a complètement versé dans l'ornière de la critique négative. Son tort, en ce qui touche aux versets 24-27, est d'avoir accepté, sans y regarder de trop près, la théorie de Marsham. Après avoir pris au sérieux la division factice de l'*athnach* et adopté ainsi une ponctuation vicieuse du verset 25, le professeur d'Andover a cherché l'apparition d'un oint à la fin des sept semaines, et un oint supprimé après la période des soixante-deux semaines. Or, après avoir essayé tous les commencements, toutes les combinaisons possibles, il se voit contraint de reconnaître que les exégèses de la prophétie, ainsi conduites, ne mènent à aucune explication sérieuse. Il avoue expressément que, au point de vue historique, il ne peut rien présenter de sortable (*I do not see, then, but that we must suspend ours investigations here, as connected with history ; because we seem to have exhausted all the probable materials wich history presents* (p. 281). Il se demande alors si la philologie ne sera pas un guide plus complaisant (*we must betake ourselves at last, then, to simple philology*). Après avoir examiné longuement chaque mot de ce verset, il arrive à cette conclusion que bien certainement l'auteur a en vue un personnage éminent (*That some distinguished personage is meant, can hardly be questionned*). Mais Stuart se voit obligé d'avouer qu'on ne trouve aucun Christ-prince qui s'adapte à cette période : on ne sait où trouver ce personnage, impossible de fixer l'époque où il a apparu (WHO *it is he, or* WHEN *he was to appear, are questions, as we have seen, which cannot easily be solved, by any history known to us*, p. 283). Il reconnaît donc que son exégèse aboutit à une double impos-

sibilité : impossibilité de trouver sept semaines qui se terminent par l'avènement ou par le règne d'un Messie-prince; impossibilité de trouver soixante-deux semaines qui se terminent par le meurtre d'un Messie et la dévastation de Jérusalem. Si l'on prend le décret de Cyrus pour le commencement des soixante-dix semaines, on ne trouve, à la fin des sept semaines, d'autre Messie-Nagîd que Darius à la fin de son règne ou Xerxès au commencement du sien. Or, aucun de ces rois ne se présente comme un Messie-prince. Esdras ne peut pas être le Messie-prince, car il alla à Jérusalem soixante-dix-neuf ans après le décret de Cyrus, et il ne faudrait que quarante-neuf ans. Ce Messie ne peut être Néhémie qui alla à Jérusalem quatre-vingt-onze ans après le décret. D'un autre côté, *avant* Cyrus, aucun ordre de rebâtir Jérusalem ne fut donné. Stuart remarque ensuite que, d'après Hoffmann, il faudrait placer les sept semaines *après* les autres périodes, et supposer qu'elles ne suivent pas les soixante-deux semaines d'une façon continue. Constatant qu'Hoffmann est amené à ce résultat par des considérations historiques, Stuart répond qu'à moins d'y être forcé, par des vues de ce genre, il est certainement plus naturel de regarder les trois périodes tout à la fois comme *successives* et *continues* (*it must certainly be natural to regard the three periods both as successive and continuous.* Mais enfin il demande en vain qu'Hoffmann lui montre son Messie-prince (*if so, then we must ask : How? When?*); et il ajoute que ce sont là des questions auxquelles on n'a pas le moyen de donner une réponse satisfaisante (p. 285). La période qui donnerait les plus grandes espérances et que l'histoire nous découvre, serait l'époque comprise entre Judas Machabée, qui commença à réparer les désolations faites par Antiochus, et le règne de Jean Hyrcan. Mais la fin des quarante-neuf années tomberait alors vers le milieu de son règne (l'an 116 av. J.-C). Or, cette année n'offre rien de remarquable et qui la distingue des autres années. Dès lors, l'hypothèse d'Hoffmann est inadmissible. Stuart confesse enfin qu'il n'a pas résolu le problème et qu'il est incapable de répondre aux difficultés qu'il soulève (*I confess myself unable to answer all the questions that may be here raised*, p. 286). Il attend un interprète qui sera plus heureux que lui. Mais on l'attendra longtemps encore et on n'en trouvera jamais un qui puisse trouver la solution d'un problème qu'on a rendu soi-même impossible. Il faut commencer par ne pas donner une traduction contraire aux textes ; il faut commencer par ne pas donner une valeur exagérée de ponctuation à un accent qui n'a trait qu'à la récitation modulée des Juifs. Aussi,

le Christophe Colomb que demande Stuart est-il tout trouvé : il est représenté par la nature même du texte, par le contexte et par les traductions que les versions grecques nous en ont donné.

Les eschatologues : *Hoffmann*, *Wieseler*, *Delitzsch*, etc. Nous avons vu que quelques écrivains ecclésiastiques des premiers siècles ont interprété la prophétie des soixante-dix semaines dans un sens eschatologique, comme un développement du royaume de Dieu depuis la fin de l'exil jusqu'à la dernière venue du Christ, à la fin des temps. Ainsi, saint Irénée (*Hœres*, V, 25, 3, 4), saint Hippolyte (*de Antichristo*), saint Cyrille de Jérusalem (*Catech*., XV, 15), Apollinaire de Laodicée ont détaché la dernière semaine des soixante-neuf semaines, et l'ont rapportée à la destruction de Jérusalem et plus particulièrement à la fin du monde, dont la catastrophe de la ville juive est une image. Hésychius, évêque de Salone, y avait vu une allusion aux sept années qui précèderont le second avènement de Jésus-Christ. La première partie de cette semaine serait le temps du retour d'Elie ; la seconde partie, le temps de l'Antéchrist. La guerre de l'Antéchrist durera trois ans et demi, d'après le témoignage de Daniel (XII, 7) et de saint Jean (Apoc., XII, 6). L'Antéchrist fera cesser les sacrifices (Dan., IX, 27) et il aura un triomphe de trois ans et demi (Dan., VII, 25). Ces rapprochements ne sont pas tous bien fondés, et ils ne nous offrent pas le sens littéral des versets 24-27 du ch. IX de Daniel. La dernière semaine ne doit pas, d'ailleurs, être séparée des soixante-neuf premières semaines par un long intervalle : les soixante-dix semaines forment un seul et même tout qui aboutit au Christ retranché.

Les écrivains que nous venons de mentionner admettaient néanmoins que la prophétie est messianique et que les soixante-neuf semaines finissent à l'avènement de Jésus-Christ. Il n'en est pas de même en ce qui concerne d'autres eschatologues, qui ont adopté quelques-unes des hypothèses bizarres qui veulent faire finir la prophétie à Antiochus. Epiphane. Ces écrivains plus récents ont, en effet, introduit dans l'opinion eschatologique de quelques Pères une modification essentielle qui tranche avec la précédente et déplace fort arbitrairement le *terminus ad quem* des soixante-neuf semaines. Ainsi, Hoffmann (*Die 70 Jahre des Jer. u. die 70 Jahrwochen des Dan.*, p. 57 et ss.; et *Weissag. u. Erfüllung*, I, 296, et ss.), Wieseler (*Gött. gel. Anzeigen*. 1846, p. 131 et ss.), Kliefoth (*Comment.*,) Leyrer (Herzog's, *Realenc.*, XVIII, p. 383) et Zündel (*Kritische Unterss.*) ont

vu dans cette prophétie le développement du royaume de Dieu depuis la fin de la captivité jusqu'à la fin du monde. La dernière semaine est partagée entre Elie et l'Antéchrist. Keil a admis aussi, dans son Commentaire, cette opinion qui n'est aucunement fondée. Delitzsch (*Herzog's Realencycl.*, art. Daniel), rapporte la prophétie à Antiochus, mais avec référence à l'Antéchrist et à l'accomplissement du règne de Dieu à la fin des temps. Ces interprètes introduisent ainsi dans les soixante-dix semaines, sans que rien les y autorise, les événements qui sont l'objet du chap. XII de Daniel, sans compter qu'ils y mêlent aussi la prophétie du ch. VIII relative à Antiochus. Ainsi, Delitzsch, qui s'est laissé entraîner à ce sujet par les affirmations du criticisme, admet deux oints, et il fait, à priori, d'Onias le second Oint. Puis, de l'an 170, commencement supposé de la dernière semaine, il veut remonter au point de départ fixé par la prophétie, et il remarque que le nombre des soixante-deux semaines ou de quatre cent trente-quatre le conduit à l'année 604 av. J.-C. Mais il suppose, contrairement au texte, que la prophétie, datée de cette année (Jérém., XXV, 11 et 12), est « celle dont l'explication fait l'objet des recherches de Daniel ». Après s'être ains fourvoyé, il ne sait, pas plus qu'Hoffmann et Wieseler, où placer les sept semaines. Ces critiques voyant qu'on ne peut les faire rentrer dans la période qui s'écoule « de la promesse de Jérémie » (il n'y a pas de promesse de reconstruction dans la prophétie de l'an 604), ont essayé de placer les sept semaines *après* les soixante-trois autres, et, dès lors, en deçà de l'an 163 av. J.-C. Il suit de là que l'Oint-Prince que l'on veut placer après les sept semaines ne saurait être Cyrus. Delitzsch pense qu'elles se rapportent au Messie attendu par les Juifs, et comme il n'y a pas eu, en 114 (163—49), un personnage correspondant à cet idéal, il dit qu'on doit entendre ces mystérieuses semaines de façon à comprendre qu'elles aboutissent à Jésus-Christ. Dans ce cas, il faudrait refondre le texte et diviser les soixante-dix semaines en soixante-deux, une et sept semaines ; et rien ne motive cette intervention ; il faudrait de plus entendre les sept semaines dans un sens tout différent des soixante-trois autres. Celles-ci comprendraient un nombre défini d'années et les sept semaines n'offriraient qu'un nombre mystique, indéterminé : ce qui est contraire aux déterminations et à la précision qui caractérise cette prophétie.

En admettant, d'ailleurs, avec les critiques anti-messianiques, que la fin des soixante-deux semaines devait être signalée par

la mort d'Antiochus, ils prêtent le flanc à la critique. Ainsi, Kuenen a pu leur reprocher « de ne pas faire coïncider cette mort avec l'avènement de la période messianique comme le texte l'exige incontestablement » (*Hist. crit.*, p. 548). Le texte prouve, en effet, que le Messie devait apparaître à la fin des 7 + 62 semaines. Mais Kuenen aurait pu se dispenser de vouloir le prouver en renvoyant aux ch. VII, VIII, XI et XII, qui ont un objet tout différent de celui du ch. IX. Ces eschatologues ont aussi le tort de reporter les sept premières semaines qui, d'après le texte, doivent précéder les soixante-deux semaines, puisqu'elles sont nommées avant celles-ci, à la fin de cette période. Il suivrait de leur exégèse que le Christ aurait dû apparaître quarante-neuf ans après la mort d'Antiochus ou cent quatorze avant notre ère. D'un autre côté, ils ne peuvent s'empêcher de reconnaître que, d'après le vs. 24, la soixante-dixième semaine doit être signalée par des bénédictions considérées justement comme propres au règne messianique. Kuenen remarque donc avec raison que « M. Delitzsch s'est vainement efforcé de prouver que, d'après le vs. 24, une période absolument nouvelle de restauration et de bénédiction nationales doit suivre la désolation décrite au vs. 27 » (*Ibid.*, p. 548). La prophétie, en effet, ne s'occupe pas d'une reconstruction de Jérusalem qui aurait lieu après l'accomplissement des 7 + 62 + 1 semaines. Cette reconstruction devait avoir lieu après les sept premières semaines placées au début de la periode totale. Mais il est vrai que la soixante-dixième et dernière semaine, d'après le vs. 24, devait être signalée par l'expiation des péchés, l'avènement de Justice éternelle, l'accomplissement des prophéties relatives à cet avènement, et l'onction de Saint des Saints. Seulement, il n'est pas vrai que cette période messianique dut suivre immédiatement la mort d'Antiochus Epiphane, comme le prétendent de nombreux rationalistes. Il n'est pas vrai non plus que la prophétie des soixante-dix semaines puisse prendre une signification eschatologique, d'après laquelle, l'Ange y aurait annoncé des événements qui devaient s'accomplir aux derniers jours.

Symbolistes et indéterministes. Mentionnons encore les allégoristes qui veulent voir, dans cette prophétie, « des chiffres indéterminés, et qui ne doivent pas être pris mathématiquement, parce que, disent-ils, le nombre sept et ses multiples ont toujours servi à désigner des nombres indéterminés et vagues » (Atha. Coquerel, *Biogr. sacrée*, p. 699). Prétendant ensuite que

l'apologétique ne perd pas à admettre que ces chiffres n'ont aucune valeur, cet écrivain protestant ajoute les lignes suivantes : « Cet oracle, l'un des plus mémorables, garde toute sa force comme preuve en faveur du Christianisme, et ne perd que cette rigueur mathématique que l'on a eu tort d'y chercher ; les chiffres sont obscurs, les faits ne le sont pas ; c'est donc aux faits que la science et la foi doivent s'attacher. Le Sauveur du monde, les trois ans et demi de son ministère, sa mort, la fin du culte cérémoniel, la ruine de la nation infidèle, tout est là ; que voulons-nous de plus ? Que Dieu eût remis la chaîne des âges entre nos mains, c'est trop demander. Le sens chronologique de la prophétie de Daniel est seulement qu'il devait s'écouler environ cinq siècles entre la restauration de la première alliance, et l'établissement de l'alliance chrétienne » (p. 703).

Mais il n'est pas possible, quoiqu'on en dise, de supposer que la prophétie ne contient pas des chiffres déterminés. Elle renferme des dates trop précises (7 + 62 + 1), pour qu'on ne puisse pas raisonnablement supposer qu'elle renferme des chiffres sans signification. Les supputations de l'Ange devaient être très utiles aux juifs avant la ruine de Jérusalem : elles les rendaient attentifs au moment où le Rédempteur apparaîtrait. Leurs archives et la mémoire des vieillards leur rendaient les supputations faciles, et nous savons que les Juifs étaient dans une attente prochaine du Messie vers le temps où Jésus accomplit son divin ministère, et à l'époque de la dernière destruction de Jérusalem. La prophétie ne nous laisse pas de vague : elle offre de chiffres bien déterminés. Ces chiffres sont des chiffres ; et les mathématiques n'ont pas à abandonner leurs règles les plus élémentaires devant les défaillances des commentateurs, qui ne se donnent pas la peine de lire avec attention cette admirable prophétie, et qui s'imaginent que des objections graves démontrent l'incertitude de ces supputations et mettent le texte en conflit avec la chronologie et avec l'histoire.

Il est, d'ailleurs, par trop étrange qu'on vienne nous dire que « le nombre sept désigne toujours des nombres indéterminés ». Les Hébreux n'ont cependant jamais regardé comme ayant pour objet un nombre indéterminé, l'ordre qui leur fut donné, lors de la première Pâque (Exode, XII, 15-19), de manger le pain sans levain pendant « sept jours », ou le commandement relatif à l'observation du sabbat : « Vous travaillerez les six jours ; mais le septième jour est le sabbat » (Exode XX, 8-11). Il n'y a rien non plus de symbolique et d'indéterminé dans le repos imposé

à la terre, la septième année; et dans le grand jubilé, après sept fois sept ans. On ne trouve non plus aucune indétermination dans les soixante-dix ans de l'exil et dans les soixante-dix ans de la destruction du temple : chacune de ces périodes a réellement duré soixante-dix ans. Il en est de même — ainsi que nous l'avons vu — du compte des semaines de Daniel. Malgré les ravages du temps et des hommes, les documents qui servent de base à l'histoire des soixante-dix semaines nous ont été conservés, et ils nous permettent d'établir, avec une entière certitude, la chronologie prophétique des soixante-dix semaines, et les faits auxquels elle se rattache : il est certain que les quatre cent quatre-vingt-dix ans commencent à l'année 458-457 et aboutissent à l'an 32-33 de notre ère. Nous n'ignorons pas, du reste, que, n'étant pas parvenus à interpréter la prophétie d'une manière satisfaisante, divers commentateurs ont trouvé plus commode de renoncer à tout calcul. C'est, en effet, un procédé facile et fort expéditif. Mais il n'est pas satisfaisant: c'est supposer que le messager de Dieu a parlé pour ne rien dire; et c'est enlever à la prophétie une partie de la force de démonstration qu'elle possède pour prouver contre les Juifs que le Messie est venu.

Acculés dans l'impasse créée par leur imagination, les rationalistes sont forcés d'avouer que leur critique négative mène à l'impuissance et aboutit au néant. — Toutes leurs combinaisons machiavéliques aboutissent, en effet, au résultat le plus piteux, le plus contraire à leurs calculs. Ils trouvent devant eux des difficultés insurmontables : ils ne savent où commencer les soixante-dix semaines ni ou les finir, parce que, au lieu de s'inspirer du texte, ils recourent à des points de départ arbitrairement choisis et faux. On les voit alors se buter aux sept premières semaines, qui sont pour eux un obstacle qui les arrête et leur barre le passage. Les trois hypothèses principales, pour se débarrasser des quarante-neuf ans, que le rationalisme ne peut faire rentrer dans son système, ont été essayées, et elles se sont écroulées au souffle de la critique. Les uns ont eu recours à l'hypothèse du *parallélisme* et ont voulu faire s'écouler les sept premières semaines parallèlement aux soixante-deux semaines, et ils n'aboutissent ainsi qu'à les faire disparaître du compte indiqué par le texte. D'autres pseudo-critiques les ont reportées *après* le temps d'Antiochus Epiphane, et n'ont abouti à aucun résultat satisfaisant. Enfin, il s'est trouvé des criticistes qui ont dit que le plus simple était de ne pas leur attribuer un sens précis et de les interpréter selon

qu'on juge convenable. C'est encore renoncer à résoudre le problème : il n'en persiste pas moins à se dresser devant ces rationalistes qui, par les inepties qu'ils y introduisent, l'ont rendu insoluble, et pataugent ainsi dans un imbroglio vraiment comique. De semblables impossibilités se sont présentées aussi au sujet des « Oints », auxquels la fausse ponctuation, adoptée par les criticistes, et leur méprise à l'égard des expressions du texte, ont donné une existence imaginaire. Bref, ils sont eux-mêmes contraints de proclamer l'avortement d'une entreprise conçue dans l'iniquité et menée par une exégèse de fantaisie. Ce découragement, cette désespérance des rationalistes ressort, du reste, du langage des critiques qui n'ont pas manqué de sentir les contradictions inextricables qu'offrent leurs systèmes et les divergences qui les éloignent des textes. Ils se réfutent les uns les autres et ils en sont pour leur courte honte. Pusey a pu dire justement que chacun d'eux réfute son prédécesseur et attend sa réfutation de son successeur, et, souvent même, adopte ce qu'il a condamné. Ajoutons encore que les rationalistes et les Juifs ne peuvent pas tirer avantage de la multitude des systèmes que l'on rencontre chez les commentateurs catholiques : elle prouve seulement que ces écrivains n'ont pas suivi avec docilité les enseignements du texte. C'est ce texte pris à la lettre qui nous a fait voir qu'ils ont fait fausse route et que ceux qui veulent retrouver leur chemin, doivent prendre le seul décret qui ait permis de reconstituer la ville et l'Etat des Juifs.

En suivant ce texte — comme nous l'avons fait scrupuleusement et avec un soin extrême — on constate, dès lors, parfaitement, que les rationalistes s'efforcent vainement d'accuser Daniel d'ignorance. Il se trouve, en effet, de ces critiques qui, s'entêtant dans la mauvaise voie dans laquelle ils sont engagés et qui les éloigne de la thèse indiquée par le texte, s'en prennent à l'auteur. N'ayant plus aucun espoir de concilier leurs théories avec la prophétie, ils crient à l'ignorance de Daniel. Au lieu de s'en prendre à eux-mêmes, ils n'ont trouvé rien de mieux que de rendre le grand prophète responsable de leurs mécomptes. Ils admettent à priori que la prophétie n'est pas une prophétie, mais une description du règne d'Antiochus Epiphane, description faite *post eventum*. Ils ont regardé cette hypothèse comme certaine. Dès lors, le récit devrait être exact, et néanmoins les périodes données par Daniel sont inconciliables avec la légende anti-messianique. Mais les rationalistes ont eu recours à un autre moyen par lequel ils croient se tirer d'embarras. Si le texte ne

s'harmonise pas avec leurs rêveries, la faute en est au texte, c'est-à-dire à une révélation que nous sommes autorisés — que les criticistes le veuillent ou non — à regarder comme la Parole de Dieu.

Bleek expose en ces termes, contre l'auteur du livre de Daniel, cette accusation d'ignorance, qu'il aurait été bien en peine de motiver : « La durée (comprise entre Cyrus et Epiphane) est en réalité plus courte: elle est moindre de neuf semaines d'années (63 ans), mais cela ne doit pas nous faire douter d'une interprétation appuyée sur des raisons sérieuses, si nous considérons que le canon des livres saints n'offre pas de dates chronologiques pour cette période, de sorte que du moins un écrivain postérieur peut avoir aisément suivi un calcul inexact surtout s'il y était conduit par un intérêt spécial » (*Schleierm. Zeitschr.* III, p. 292; et *Jahrb. d. Deutsch. Theol.*, p. 84); c'est-à-dire, comme l'explique très bien le Dr Pusey, par l'ignorance de l'auteur dirigé par la fraude. Hitzig, de son côté, ne craint pas de dire : « Si par ce moyen, le calcul ne s'accorde pas, alors Daniel s'est trompé et la seule question à résoudre consiste à expliquer son erreur. Les sept semaines forment le πρῶτον ψεῦδος de la supputation. Les Hébreux n'avaient aucune chronologie et aucune histoire suivie de la période des Perses (*Die Hebräer von den ganzen persischen Zeit keine Zeitrechnung und keine zusammenhängende Geschichte hatten. — Das Buch Dan.*, p. 169). Lengerke, lui-même, a reculé devant une pareille énormité. Il aurait fallu, en effet, démontrer que Daniel s'est trompé sur quelque point de ses récits. Or, c'est ce à quoi tous les efforts des rationalistes n'ont pu aboutir. Rien ne prouve non plus que les juifs du second siècle avant notre ère aient ignoré l'histoire des Perses. Sans doute, à partir d'Esdras et de Néhémie, la Bible ne contient pas des livres qui se soient occupés de cette période. La raison en est bien simple : c'est que le Canon de l'Ancien Testament se trouva fermé avec la disparition de la succession prophétique, qui aurait pu juger et canoniser les nouveaux écrits. Mais nous savons d'ailleurs que les Juifs n'ont pas manqué de Scribes et que leurs archives possédaient de nombreux documents. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'ils n'ont pas été conservés et on ne saurait s'en étonner, lorsqu'on connaît les tristes événements dont Jérusalem fut le théâtre sous Antiochus et dans les guerres des Romains contre les Juifs. C'est donc sans fondement que l'imagination des rationalistes trotte, invente et s'efforce de faire que, dans ces inventions gratuites, ce soit toujours Daniel qui ait le vilain rôle.

Mais, il y a loin de la coupe aux lèvres ; et après notre réfutation des fausses exégèses de Bleek, d'Hitzig et des autres critiques fantaisistes, nous avons le droit d'affirmer qu'ils ne sont aucunement autorisés à conclure de la non concordance de la supputation de Daniel avec celles qu'ils ont rêvées, que c'est le prophète qui s'est trompé,

On ne doit pas oublier non plus que d'après une interprétation idiote, qui leur est propre, ces critiques supposent que Daniel a cru qu'il n'y avait eu *que* quatre rois en Perse ; que l'empire perse n'a duré que cinquante-quatre ans ; et que l'empire d'Alexandre fut divisé immédiatement après sa mort (cfr. Lengerke, *Das B. Dan.*, p. 514). Mais ces hypothèses que rien ne justifie ne servent guère à nos adversaires pour expliquer les soixante-dix semaines depuis la période de Joachim ou de Cyrus jusqu'à Antiochus. D'après eux, l''auteur connaît très bien la période qui va de la bataille d'Ipsus (en 301) à l'année 164. Nous avons ainsi cent trente-sept ans. En ajoutant à ce nombre les cinquante-quatre années que le pseudo-Daniel — toujours d'après les prétendus critiques — aurait reconnus à l'empire perse et les dix ans du règne d'Alexandre en Asie, nous obtenons ainsi deux cent un ans qui, dans la pensée de l'auteur du livre de Daniel se seraient écoulés depuis Cyrus jusqu'à la mort d'Antiochus Epiphane. Les rationalistes ont à expliquer comment cet auteur a pu supposer qu'il y a une durée de soixante-trois semaines d'années depuis la quatrième année de Joachim ou depuis Cyrus jusqu'à la mort d'Antiochus Epiphane. Ils prétendent que l'auteur a cru que la période de Cyrus à ce persécuteur grec a été de deux cent un ans au lieu de trois cent soixante-quatorze (date supposée de la prophétie, en 538 — 164 = 374). Mais ils devraient alors expliquer comment le pseudo-Daniel a fixé une période qui dépasse de cent soixante-treize ans le chiffre de celle dont ils lui attribuent la connaissance. Le reproché d'ignorance retombe sur ce criticisme qui a voulu donner toutes ses imaginations, toutes ses supercheries, tous ses doutes pour une vérité scientifique et qui n'a fait de ses explications de la prophétie des soixante-dix semaines qu'une tour de Babel.

Les critiques français auraient fait preuve de bon sens en refusant de se laisser prendre à ces affirmations calomnieuses : ils auraient pu voir que l'on ne saurait alléguer aucun motif, qui permette d'accuser Daniel d'erreur et d'ignorance. Mais il s'en trouve toujours qui aiment à se laisser égarer et lancer sur les fausses pistes, que leur offrent ce qu'ils appellent « la libre

pensée. » Ainsi Maurice Vernes, qui n'a pas été satisfait des combinaisons proposées pour expliquer notre prophétie et qui repousse, en particulier, la combinaison du parallélisme, adoptée par Reuss et jugée invraisemblable par Kuenen, n'a rien trouvé de mieux que d'en appeler à l'ignorance de l'auteur de notre livre. « A cette solution, » dit-il, « ingénieuse, mais un peu forcée, nous en préférons une autre, dont le principe est la différence de la chronologie adoptée par le livre de Daniel et de notre propre chronologie » (*Encyclopédie* (*protestante*) *des sciences relig.*, III, p. 583). Il débute donc par une pétition de principe. Il suppose, en effet, l'ignorance de l'auteur de ce livre et c'est au moyen de cette hypothèse qu'il cherche à lever la difficulté concernant l'emploi des soixante-neuf semaines ou quatre cent quatre-vingt-trois ans, qui débordent de quarante-neuf ans l'espace compris entre les années 604 (point de départ fictif, qu'il admet à l'aveugle) et 170. Il s'exprime ainsi : « La difficulté est sans solution, si l'on doit adopter les chiffres comme infaillibles. Elle s'explique parfaitement, au contraire, par l'hypothèse de la composition du livre à l'époque machabéenne. En effet, rien ne prouve que l'auteur possédât de la chronologie une connaissance aussi précise que la nôtre, et eût-il eu les moyens de s'apercevoir que de Cyrus à la mort d'Onias il y avait moins de soixante-deux semaines (434 ans) un certain écart n'importait pas à sa démonstration. Cet écart peut être parfaitement négligé quand on se reporte au temps et aux circonstances. Il n'est pas même besoin d'en chercher la justification dans l'inflexibilité du cadre que s'était choisi l'auteur. Ce qui importait à ce dernier comme à ses lecteurs, c'était : 1° d'appuyer sa propre prédiction sur un texte autorisé comme celui de Jérémie ; 2° d'établir la relation du dernier terme de la période prophétiquo avec un événement contemporain bien connu de tous. Cet événement est la profanation du Temple qui venait d'avoir lieu » (*Ibid.*, p. 587). Vernes avait, du reste, trouvé tout cela si bien qu'il l'avait déjà délayé dans un livre que nous avons cité (p. 827) et dans lequel se trouvent les lignes suivantes : « Sept septaines, plus soixante-deux septaines, plus une demi-septaine (jusqu'à la profanation du Temple) *font quatre cent quatre-vingt-six ans environ*. En rapportant la parole de Jérémie à l'année 600 ou 580, la quatre cent quatre-vingt-sixième année à partir de cette date tombe sur l'an 114 ou 94, ce qui fait avec la réalité un écart d'une soixantaine d'années, écart tout à fait insignifiant quand on veut bien se reporter au temps et aux circonstances et dont il n'est pas besoin de recher-

cher la justification dans l'inflexibilité du cadre que s'était choisi l'auteur. Ce qui importait à ce dernier comme à ses lecteurs, c'était d'établir la relation du dernier terme de la période prophétique avec un événement contemporain bien connu de tous. Cet évènément est la profanation du Temple, qui venait d'avoir lieu. »

Tel est le système de Maurice Vernes. Nos lecteurs n'auront pas de peine à constater que ce professeur protestant s'est laissé entraîner dans une voie de pures hypothèses et qu'il ne tient aucun compte des textes. Il suppose d'abord que la chronologie de Daniel est différente de la vraie chronologie : c'est une supposition en l'air ; on regarde comme prouvé ce qui précisément est en question. Puis, Vernes suppose encore que « la difficulté est insoluble si l'on adopte les chiffres comme infaillibles ». C'est une hypothèse absolument fausse, et il suffit pour la renverser, de recourir au point de départ indiqué par l'ange Gabriel (voy. p. 925 et ss.). D'après le même critique, « rien ne prouverait que l'auteur possédât une connaissance exacte de la chose ». Mais n'était-ce pas à ce professeur de prouver que l'auteur du livre de Daniel ne possédait pas cette connaissance ? N'est-ce pas, en effet, le cas de répéter ici : *Nemo malus nisi probetur*. Vous prétendez que Daniel est un ignorant et vous n'êtes pas en état de lui trouver une erreur, un lapsus quelconque. Vernes nous dit ensuite qu'un « écart d'une soixantaine d'années n'importait pas à la démonstration » de l'auteur. Cependant, cet auteur aurait pu comprendre aisément qu'un écart de ce genre suffisait pour qu'on put l'accuser, avec raison, d'ignorance et d'erreur, et que, dès lors, sa prophétie tombait à l'eau. C'est donc encore une hypothèse de fantaisie. Indiquons encore les suivantes : l'auteur « voulait appuyer sa prédiction sur un texte autorisé comme une prophétie de Jérémie ». L'ange ne fait allusion à aucune prophétie de Jérémie, mais cette supposition permet au critique fantaisiste de prendre pour point de départ *la* parole de Jérémie qu'il date à sa guise des années 600 ou 580 (voyez plus haut, p. 929). Enfin, Vernes suppose que « ce qui importait à l'auteur, c'était d'établir les relations du dernier terme avec un évènement contemporain bien connu de tous ». Comment prouve-t-il cette hypothèse ? Il se contente de la présenter : dans ce monde de la prétendue libre pensée, une affirmation en l'air, une lubie quelconque suffit. Cependant, si l'assertion de Vernes était vraie, nous n'aurions pas été fâché de savoir pourquoi l'auteur a mentioné un point de départ et pour-

quoi il met 490 entre ce point de départ et son terme final. Son texte prouve d'ailleurs qu'il s'adressait à des gens qui auraient été en état de contrôler sa chronologie et d'en constater l'exactitude. Autrement, ses lecteurs auraient été en droit de conclure qu'il avait parlé pour ne rien dire. D'ailleurs, pour atteindre le but qu'on lui suppose, l'auteur de notre livre n'aurait pas eu besoin de remonter aux soixante-dix ans de la captivité de Babylone et de parler d'une durée de sept semaines, de soixante-deux semaines et d'une semaine. Quel intérêt tout cela aurait-il eu pour les lecteurs d'un livre qui aurait paru dans les temps troublés de la persécution d'Antiochus Epiphane. Il en devait être tout autrement pour les Juifs exilés et pour les générations suivantes qui étaient fixés sur les étapes d'une période qui devait aboutir au Messie. Daniel montrait ainsi à ses frères qu'un décret autoriserait la reconstruction de Jérusalem ; que l'Etat juif durerait ensuite soixante-deux semaines d'années qui seraient couronnées par la semaine de l'expiation du péché et de l'avènement des bienfaits messianiques.

L'impossibilité où se trouve le criticisme dit scientifique d'obvier aux inconvénients des systèmes imaginaires et arbitraires qu'il a fait éclore, est donc de toute évidence. Les efforts successifs d'érudition déployés par les rationalistes n'ont abouti qu'à la confusion, à l'impuissance définitive de rien fonder. C'était fatal, car ils ont travaillé à côté du texte prophétique et en dehors de lui. Ils commencent par donner à priori une interprétation à cette prophétie : ils déclarent d'avance qu'elle doit s'arrêter à Antiochus Epiphane ; ils fixent d'avance à Daniel cette limite : tu n'iras pas plus loin ; il faut que tu aies vécu sous ce roi ; nous ne voulons pas que tu aies vécu avant cette époque. Puis, le criticisme s'efforce, par tous les moyens, d'ajuster avec ses théories les points clairs et bien définis du texte. Sans se préoccuper du point de départ indiqué par la prophétie, il cherche un point de départ à sa convenance ; il arrange comme il veut les 7 + 62 + 1 semaines ; il les dérange, il les tourne ou les retourne, selon son bon plaisir ; et il constate enfin qu'il n'a pu aboutir à rien qui le contente. Alors, mécontent de n'avoir pu résoudre le problème, il s'en prend à l'ignorance du prophète. Tel est le raisonnement de cette école : le problème, tel qu'il est posé par nous, est insoluble ; donc, le problème, tel qu'il est posé par Daniel est insoluble ; ou encore : le problème, tel qu'il est transformé par nous, est insoluble ; donc Daniel s'est trompé. Tout homme sensé comprendra que ce

ne sont là que des coq-à-l'âne; et que ce n'est pas la faute de Daniel, si des rationalistes ont bousculé son texte de façon à le rendre méconnaissable. Nous avons vu, en effet, que le texte résiste, parce qu'il dit précisément ce que ces critiques intempérants ne voudraient pas qu'il dise, ou parce qu'il dit autre chose que ce qu'ils voudraient qu'il dise. En somme, cette école si ardente à chercher des accusations contre Daniel, a prouvé son impuissance radicale à en indiquer de sérieuses. Le roman relatif à l'ignorance de la chronologie chez Daniel n'est pas plus fondé que les autres romans du rationalisme, et le grand prophète peut dire, avec l'autorité incontestable qui lui appartient: « Ignorante et présomptueuse pseudo-critique rationaliste, commence par guérir ton ignorance, ton pédantisme, et ton incompétence, et, cessant de me faire dire ce que je ne dis pas, reconnais qu'il n'est pas vrai que l'auteur de la prophétie des soixante-dix semaines se soit trompé ; et agenouille-toi devant les révélation qu'elle te présente.

Conclusion. — Notre commentaire sur la prophétie des soixante-dix semaines a pris des développements considérables, motivés par la gravité des conclusion qu'elle nous impose. Cette prophétie touche, en effet, aux intérêts essentiels du dogme messianique; elle est d'une importance capitale pour établir le caractère surnaturel du livre de Daniel; elle constitue un miracle, qui nous permet de confondre les Juifs, les rationalistes et tous les ennemis de la religion chrétienne. Cette prophétie prouve invinciblement que Jésus-Christ est le Messie. Nos adversaires ont si bien compris la portée de cet oracle, qu'ils n'ont rien négligé pour en faire aboutir l'accomplissement à une période antérieure. Craignant les conséquences que nous sommes en droit de tirer de ce texte, ils ont fait tout ce qu'ils ont pu pour l'embrouiller. Cet acharnement de l'antichristianisme ne saurait étonner, lorsqu'on a compris l'importance des déductions qu'il prétendait tirer de ses combinaisons absurdes, de ses falsifications des textes, de ses rêveries, enfin, contre notre divine prophétie. Pour le comprendre, du reste, il suffit de lire ces lignes dont Kuenen fait suivre ses attaques contre le texte inspiré : « L'exégèse de Daniel IX : 24-27 nous a entraîné à de longues discussions, mais le résultat en est pour nous de la dernière importance. L'interprétation consciencieuse de ces versets nous a appris une fois de plus que l'auteur du livre de Daniel ne voit pas plus loin que la mort d'Antiochus Epiphane, évènement, répétons-le, qui, selon lui, coïncide avec la venue du

Messie » (*Ibid.*, p. 554). Il n'est pas nécessaire de nous étendre longuement, pour rappeler à ce critique, que nous avons dissipé toutes les fausses difficultés amoncelées, par lui et par toute l'école rationaliste, contre la prophétie des soixante-dix semaines. Les fantaisies de tous ces ennemis du surnaturel restent des fantaisies. Nous avons vu que l'interprétation anti-messianique de cet Oracle a contre elle la lettre du texte, et qu'elle se trouve en opposition avec la chronologie et avec les évènements qui s'y trouvent indiqués. Il est prouvé que cette prophétie tout à fait historique ne peut se mettre à l'optique des romans du rationalisme. Les critiques de cette école ont essayé de tout; et ils n'ont abouti qu'à substituer des interprétations de fantaisies aux exégèses similaires de leurs collègues. Ils ont fait de cette prophétie une énigme qu'ils se sont déclarés impuissants à résoudre et au sujet de laquelle ils ont pitoyablement échoué. C'est en vain qu'ils ont essayé de faire aboutir cette prophétie à Antiochus. Ils ont montré seulement que le désir de trouver Antiochus partout et spécialement dans le chap. IX, les ankylose et les stupéfie. Mais il ne leur a pas été possible de faire aboutir les soixante-dix semaines à l'époque de ce monstre. Ils ont eu beau, pour les besoins de leur thèse, torturer le texte, prendre pour point de départ des époques qu'il n'indique pas, exagérer et interpréter inexactement un accent musical et, par cette opération inepte, dénaturer la prophétie; ils ont eu beau négliger les articles et en mettre là où il n'y en a pas, donner à certains mots et à certains membres de phrases une interprétation qu'ils ne comportent pas, ils ont eu beau, disons-nous, se livrer à tous les tripatouillages, que nous avons relevés, ils sont obligés de reconnaître que la réalité ne laisse debout aucun de leurs arguments. Nous avons donné au lecteur les moyens de vérifier les falsifications dont ce texte a été l'objet de la part des rationalistes. Qu'il nous suffise de rappeler qu'ils n'ont pu faire accorder leurs systèmes avec la chronologie angélique : de quelque manière qu'ils aient voulu entendre les soixante-dix semaines, ils n'ont jamais pu les amener à égaler l'intervalle, compris entre l'époque qu'ils prennent pour point de départ, et la persécution d'Antiochus. En vain ont-ils essayé d'escamoter les sept premières semaines, d'accuser Daniel d'ignorance et recourir enfin à tous les subterfuges; il est prouvé qu'ils n'ont abouti qu'à patauger dans un inextricable gâchis. Kuenen a dû lui-même jeter sa langue aux chiens. Néanmoins il a encore osé se vanter d'avoir trouvé, par son « interprétation consciencieu-

se », que « l'auteur du livre de Daniel ne voit pas plus loin que la mort d'Antiochus Epiphane ». Nous avons déjà percé cette outre gonflée de paroles sans preuves, et nous en avons fait sortir le vide. Les « partisans de la thèse traditionnelle » peuvent, à bon droit, « en appeler à Dan. IX », pour prouver que l'horizon prophétique de Daniel s'étendait au-delà de la mort de ce persécuteur. Nous savons, d'un côté, que les vues surnaturelles de Daniel vont au-delà du troisième empire ou de l'empire grec ; et nous avons constaté aussi, d'un autre côté, que le texte du chap. IX nous transporte à une guerre de l'empire romain contre les Juifs. On ne peut, en effet, arrêter, à la persécution d'Antiochus, les versets 26-27, qui présagent, non pas « une profanation », mais « une destruction complète et définitive ». Cette destruction se rattache incontestablement à l'époque messianique. Il n'en est pas de même de la profanation du roi de Syrie ; et c'est encore faussement que Kuenen prétend déduire des versets 26-27 que, d'après l'auteur du livre, « la mort d'Antiochus coïncide avec la venue du Messie ». S'il en avait été ainsi, les Juifs, qui devaient mieux comprendre la prophétie que nos rationalistes, auraient été, à l'époque des Machabées, dans l'attente du Messie, Or, on sait, que, à cette époque, les Juifs ne sont aucunement préoccupés de cette venue. Ils ne songèrent même pas à donner le nom de Messie ni à Judas Machabée, qui remporta de si glorieuses victoires sur le roi de Syrie, ni à Simon qui les affranchit du joug des païens, ni à Hyrcan qui réalisa l'idée asmonéenne relativement aux frontières historiques et naturelles de l'Etat juif : les temps et les autres signes indiqués par la prophétie ne convenaient pas encore. Il en fut tout autrement au bout réel des soixante-dix semaines : les dates mentionnées dans cette prophétie nous expliquent comment les espérances messianiques, que nous décrivent nos documents évangéliques, étaient si vivantes, si ardentes, chez les contemporains de Jésus. Ces réflexions suffisent bien certainement pour montrer que les interprétations imaginaires du rationalisme ne portent aucune atteinte à la messianité du chap. IX, et ne font pas aboutir les évènements qui se trouvent prédits dans ce chapitre, au temps d'Antiochus Epiphane.

L'exégèse scrupuleuse et consciencieuse du texte montre, au contraire, que cette prophétie obtint son entier et parfait accomplissement au temps de Jésus-Christ. Elle fixe mathématiquement le temps de sa manifestation publique et celui de sa mort, suivie de la ruine de Jérusalem et de la dispersion du peuple

juif. D'après les textes de nos saints livres et d'après les documents chronologiques, nous avons déterminé l'année où la Parole a été prononcé; et nous avons trouvé juste quatre cent quatre-vingt-dix ans depuis cette année où un édit d'Artaxerxès Ier permit de rebâtir Jérusalem, jusqu'au moment où notre Sauveur a été « retranché ». Nous avons résolu toutes les difficultés, concilié l'histoire sacrée avec l'histoire profane, et montré le parfait accord de la prophétie et des événements qu'elle annonce. Il est certain que le Messie est venu au temps prédit par l'Ange, et que l'Oracle des soixante-dix semaines, l'un des plus mémorables en faveur de la religion chrétienne, garde toute sa force.

CHAPITRE X

NOUVELLE THÉOPHANIE ET APPARITION D'UN ANGE, PROTECTEUR DE JUDA, AUPRÈS DES ROIS DES PERSE, ET CHARGÉ D'ANNONCER A DANIEL LES DERNIÈRES RÉVÉLATIONS DIVINES QUI LUI ÉTAIENT RÉSERVÉES.

Sommaire. — Daniel a une dernière vision dans la troisième année du règne de Cyrus à Babylone. — Tristesse et deuil du prophète. — Il est honoré d'une théophanie sur les bords du Tigre. — La terreur s'empare de lui et il est réconforté par un ange, qui déclare être veuu de la part de Dieu, après avoir combattu, en faveur d'Israël, auprès du roi de Perse, pendant vingt et un jours. — Aidé par Michel, il a amené ce roi à ses fins. — L'envoyé céleste vient annoncer ensuite à Daniel ce qui doit arriver à son peuple dans la postériorité des jours. — Daniel éprouve une nouvelle émotion. — L'ange l'encourage et ranime ses forces, et le met en état de suivre les révélations qui vont suivre. — Daniel apprend ensuite que, après avoir accompli sa mission auprès de lui, l'Ange reviendra auprès du roi de Perse, pour lutter contre les conseils hostiles, que ce roi pourrait recevoir au sujet du peuple de Dieu. — Annonçant ensuite une apparition du chef de Javan (la Grèce), l'Ange ajoute qu'il se tiendra aussi auprès de lui pour combattre les influences perfides qui pourraient le circonvenir. — Michel vient en aide aux efforts de l'Ange, qui fait ainsi connaître au voyant l'issue glorieuse de la nouvelle lutte qui va s'engager.

But de ce chapitre. — Il sert de prologue aux révélations contenues dans les chap. XI et XII, qui constituent deux objets distincts d'une même vision, l'Ange se propose d'abord de dévoiler une série d'événements qui se dérouleront sous les successeurs de Cyrus, puis sous les rois grecs de Syrie et d'Egypte et surtout sous un des rois du règne des Grecs. En second lieu, le discours de l'Ange a pour objet une révélation qui sert d'épilogue à tout le livre. Il y a là une vision d'un très grand souffle et d'une haute envolée, qui étend le regard du prophète assez loin, pour qu'il puisse entrevoir la grande lutte de la fin des temps. Pour signale les deux tableaux qu'il met sous les yeux de Daniel, l'Ange dit qu'ils ont pour objet « la postériorité des temps ». Nous avons vu que le sens de cette expression est déterminé d'après l'horizon qui borne la vue du prophète. Or, le texte nous apprend que l'Ange met en vedette deux tableaux, deux scènes capitales qui dominent et qui sont les parties les plus importantes de la vision. La première a trait aux derniers jours de la période qui, dans la vision, finit à Antiochus : l'Attention de Daniel était portée ainsi sur la terrible persécution du tyran grec, sur ses attaques contre l'Eternel, sur la profanation du Temple, sur la suppression du *Tamîd*. Le second tableau indique la fin des visions de Daniel et de toutes les visions prophétiques : la période fixée pour l'accomplissement du jugement définitif du monde. En un mot, un regard sur les ruines définitives de la puissance anti-messianique clôt la vision de Daniel. On conçoit, dès lors, parfaitement l'émoi que devait produire sur ce voyant les événements indiqués dans les deux tableaux qui servirent du thème aux révélations de l'envoyé de Dieu.

Quoique les vraies pièces des deux drames soient exposées dans les deux chapitres suivants, il ne faut pas supposer que celui-ci ne soit qu'un simple lever de rideau. On trouve, en effet, d'abord, dans ce préambule, le récit des circonstances dans lesquelles se produisit l'apparition de l'Etre divin, lequel plane et préside sur tout le drame. Nous apprenons de plus, dans cette introduction, que deux anges avaient concouru à amener le roi de Perse à exécuter le jugement de l'Eternel sur les Chaldéens. Enfin, le messager céleste reconforte Daniel et son peuple en promettant de rester auprès des rois du second empire, et ensuite, au moment où il les abandonnera, auprès du prince des Grecs.

1. Dans la troisième année[a] de Cyrus, roi de Perse[b], une Parole fut révélée[c] à Daniel, qui est nommé Baltha-

sar[d]; et la Parole est certaine[e]; et grande lutte[f]; et il comprit cette Parole[g]; et l'intelligence[h] à lui (fut donnée) dans la vision.

[a] La date indiquée ici ne répugne pas avec ce qui a été dit ch. I, 21 (voy. p. 36). Le traducteur alexandrin s'imaginant, sans doute, que Daniel avait fixé la date de sa mort à la première année de Cyrus, a retouché le premier verset du ch. X et à mis : dans la première année de Cyrus (ἐν τῷ ἐνιαυτῷ τῷ πρώτῳ Κύρου). Mais Théodoret remarque très justement qu'il n'y a aucune contradiction entre les deux passages et que, dans le premier chapitre, Daniel a seulement voulu indiquer qu'il fut assez heureux pour voir l'avènement du roi qui mit fin à la captivité et permit aux Juifs de rebâtir le temple. Cette observation, fondée sur le texte, suffit pour réfuter Maurer qui commente ainsi ce passage : quæ temporis notatio pugnat cum I, 21 ; et Reuss, d'après lequel, « cela ne cadre pas avec ce qui est dit chap. I, 21, et peut servir à prouver que les différents morceaux dont se compose ce livre ont été rédigés séparément. » Il suffit de ne pas exagérer et fausser le sens du verset 21 (ch. I). Daniel ne dit pas qu'il mourut cette année là ; mais seulement qu'il vécut assez pour voir la fin de la captivité.

On s'est demandé comment Daniel, s'il survécut à la captivité, ne s'est pas joint aux Juifs qui allèrent rebâtir le Temple. Cette question n'eût pas été posée, si on avait fait attention qu'il ne pouvait, à cause de son grand âge, être guère utile dans le travail de cette reconstruction (voy. p. 1050). D'ailleurs, Daniel n'avait pas eu de peine à comprendre que l'acte de bienveillance de Cyrus pour les captifs, et l'autorisation de rebâtir seulement le temple ne permettaient pas la reconstitution du peuple Juif et de leur ville. Le premier décret de Cyrus n'était pas satisfaisant : il fallait travailler à en obtenir un autre. Dans ce but, Daniel pouvait être plus utile à son peuple, par les rapports qu'il dut entretenir avec la cour des Perses. Peut-être même continua-t-il à vivre à la cour, et pût-il parvenir à y introduire quelques-uns de ses coreligionnaires, qui en introduisirent d'autres, lesquels obtinrent de nouvelles faveurs pour Esdras et Néhémie. — [b] Cyrus est dit roi de Perse. A cette époque, la corne perse s'était élevée au-dessus de la corne mède, et Cyrus est, à proprement parler, le fondateur de l'empire perse. Cette troisième année de Cyrus tombe à l'an 534. — [c] *Une parole*, *dabar*, une communication, un message, un oracle, une communication

divine. *Niglah* (fut révélé), troisième pers. prét. *niphal* de *galah*, il a découvert, révélé. D'après le contexte, il s'agit ici d'une révélation surnaturelle. — Daniel parle ici de lui-même à la troisième personne et, au verset suivant, il passe de la troisième personne à la première. Rien ne prouve que ce verset provienne d'une en-tête due à un rédacteur différent de l'auteur du livre. Dans le verset suivant, Daniel s'introduit directement. C'est un procédé en usage (voy. *Introd.*, p. 174; cfr., II, I, 1 et ss.; 2, 1 et ss.; Jérém., I, 1 et ss.; Osée, I, 1, 2; III, 1, etc.). — [d] Le voyant rappelle son nom babylonien pour indiquer qu'il est bien le même qui a écrit les prophéties qui précèdent : cette mention a pour but de bien établir que l'auteur de ce chapitre et des deux suivants est le même personnage dont il a été question dans les chapitres précédents. — [e] Cette parole est certaine, vraie; littér. et la parole (est) vérité (אֱמֶת) : cette parole, cette prophétie que je vais exposer est vraie, certaine; ce n'est pas une fiction. Il y a là un hébraïsme : « et vérité (est) la parole » pour : « et la parole (est) vraie ». — [f] *Et grande lutte.* Par cette expression, Daniel indique le sujet même de la double vision, chapitres XI et XII. Dans le premier de ces chapitres, l'Oracle a bien, sans doute, pour but de prédire les guerres des Grecs avec les Perses, des rois d'Egypte avec les rois de Syrie. Mais c'est surtout la lutte d'Antiochus Epiphane avec les Juifs, qu'il a en vue. Pendant la période du troisième empire, Juda devait être accablé par une invasion terrible : un ennemi formidable devait être un jour sur le point d'écraser le peuple de Dieu. Daniel vise d'abord cette première lutte. Mais il vise aussi celle qui est indiquée au ch. XII, 11, laquelle correspond à la persécution annoncée au ch. VII, 8, 11, 20, 21, et à la victoire que le Messie doit, à la fin des temps, remporter sur le monde. L'expression *żaba' gadol* a surtout en vue la grande guerre de la fin des temps. Le mot צָבָא signifie « armée, milice; guerre, combat. » Il n'a pas été toujours bien traduit. Lengerke le rend par « misère, calamité » (*Elend*), et Cahen par : « la misère est grande »; et ils y voient que les Juifs auront à supporter de grands malheurs. D'autres ont supposé que ce texte signifie que « la souffrance sera longue ». Sans doute, *żaba'*, désignant le service militaire et les difficultés de ce service pourrait exprimer aussi les difficultés et les afflictions de la vie. Mais le sujet de la vision nous offre un point de vue plus précis et plus conforme à l'idée fondamentale du livre, à savoir la lutte des puissances du monde contre le royaume de Dieu. On ne doit

pas se contenter de voir, dans ce passage, que Daniel vit « une grande armée ». C'est ainsi, en n'entrant pas bien dans la pensée du prophète, que Théodotion a pris le mot *ẓaba'* dans le sens de « force » (Καὶ δύναμις μεγάλη), et que la Vulgate traduit cette expression par : *et fortitudo magna* (et une grande force). Mais *ẓaba'* ne se traduit pas par « force ». Le traducteur alexandrin rend le mot par πλῆθος (multitude). Les deux traductions grecques n'ont pas assez tenu compte du texte hébreu. Théodotion tronque le passage et se contente de dire : « et une grande force et l'intelligence lui a été donnée dans la vision » ; tandis que la traduction des LXX nous offre ce sens : « et une multitude puissante comprendra le commandement, et j'ai compris cela dans la vision ». Le traducteur a pu avoir en vue la multitude des Juifs qui, à l'époque des Machabées, purent comprendre une partie de la prophétie en la voyant réalisée. — 8 *Et il comprit, ûbîn, cette parole.* La Vulgate rend très bien ce sens : *intellexitque sermonem* : בִּין peut être regardé comme un prétérit de la conjugaison *hiphil* qui, d'après Gesenius, a aussi une des significations du *kal* (idem quod *kal* 3, *discrevit, intellexit*), dont le ה a été supprimé. Rosenmüller reconnaît que cette aphérèse est possible, quoi qu'on eût de la peine à en trouver un exemple. Il préfère y voir un impératif hiphil ; et Lengerke a adopté ce sentiment. Mais, dans ce cas, le texte aurait porté בֵּן (pour הָבֵן). — *Et l'intelligence, binah.* Ce mot doit être regardé comme un nominatif. Daniel nous apprend ainsi que cette vision est si détaillée, qu'il en comprit le sens. Il se trouve dans une situation toute autre que celle qui est indiquée aux ch. XII, 15, 28 ; VIII, 27 ; X, 12. La Vulgate n'interprète pas très correctement ce passage (*intelligentia enim est opus in visione*). Rosenmüller et Lengerke ont traduit בִּין et בִּינָה comme si le texte nous offrait là deux impératifs (*attende verbum... attende ad illud in visione*). Le premier de ces critiques observe, du reste, très bien que ces paroles ne sont pas adressées à Daniel par un ange, qui n'est pas encore mentionné, et il suppose que Daniel excite par ces paroles ceux qui liront la prophétie à être attentifs. Mais cette manière de voir ne s'explique pas grammaticalement, ainsi que nous l'avons vu ; et, de plus, elle interrompt l'exposé du récit. Rien n'indique qu'il y ait un personnage qui parle à Daniel, ou que Daniel s'adresse à ses lecteurs. Lengerke trouve que l'interprétation que nous avons adoptée est en opposition avec ce qui est dit au chapitre XII, 8. Mais il est facile de voir qu'il s'agit là d'une simple difficulté de comprendre ce qui est dit au verset 7 de ce chapitre.

Enfin, on nous dit que *binah* offre un accent qui indique que ce mot doit se prendre pour un impératif; mais on remarque, d'un autre côté, que l'accent est ainsi placé à cause du mot suivant (לוֹ, à lui) qui est un monosyllabe. C'est ce que Stuart a parfaitement compris. (But I apprehend this to be only an accidental case of accentuation. The verb has a penultime accent, because of the immediate sequency of a monosyllabic word which takes an accent. C. B. Michaelis and Lengerke [who make the word Imper. on the ground of the accentuation], have both failed to recognize this). Lengerke prétend que, dans ce cas, l'*athnach* devrait alors être placé sous *gadôl* et non pas sous *Baltša'žar*. Mais Maurer qui, au verset du ch. IX, 25, s'est pieusement agenouillé, dans sa traduction, devant l'*athnach*, déclare ici très bien ce qu'il faut penser de cet accent, en disant: Ad distinctionem massorethicam autem quod attinet, eam haud in magno discrimine ponendam esse sciunt omnes. Nous dirons tout simplement que cet accent indique plutôt le ton que la ponctuation.

2. En ces jours-là, moi, Daniel, je fus[1] dans le deuil (pendant) trois semaines de jours[1].

[1] *Je fus*, haîîtî. Le prétérit peut se rendre par le plus-que-parfait; car le Voyant avait été dans l'affliction, dans les larmes, pendant trois semaines, avant le moment où eut lieu l'apparition de l'Ange. Le verbe אָבַל, employé ici à l'*hithpael*, signifie « être en deuil, pleurer, être désolé. — Les causes de cette affliction ne sont pas difficiles à deviner, et Daniel n'avait pas besoin de les indiquer : elles étaient assez connues de son temps. Nul n'ignorait alors que l'édit de Cyrus n'avait pas donné aux Juifs une situation digne des espérances, même les plus modérées, que l'on avait pu concevoir. D'un autre côté, Daniel ne pouvait pas ignorer les obstacles que rencontraient déjà ses coreligionnaires. Il avait soupiré après la reconstruction du Temple, centre et élément essentiel du culte lévitique, lien de l'unité nationale, et il voyait que l'œuvre menaçait d'être compromise, arrêtée. A cette époque, en effet, le prophète devait avoir reçu de mauvaises nouvelles de Jérusalem : les tribus voisines effrayaient les reconstructeurs du Temple; on voulait détruire leurs projets, on leur donnait de mauvais conseils. En présence de ses difficultés, le peuple et ses chefs, constatant leur situation précaire,

ne montraient pas assez de zèle pour les surmonter. Daniel pouvait-il ne pas s'affliger en recevant des communications relatives à cet état de choses ? — j *Semaines de jours*. Le mot *yamim* (jours) indique qu'il ne s'agit pas de semaines d'années, comme au chapitre IX, 24, où le subst. *šabuhim* (semaines) signifie « semaines d'années. » Il eût été, d'ailleurs, difficile de supposer que Daniel eût vécu ainsi dans les larmes, pendant vingt-un ans, dans la troisième année du règne de Cyrus. Aussi voyons-nous ici plutôt, dans cette mention des jours, un contraste par lequel le prophète veut faire comprendre que, dans la prophétie du chapitre IX, il s'agissait de semaines d'années. Il est évident, d'un autre côté, qu'il n'est pas question ici d'un jeûne absolu qui aurait duré trois semaines. Le texte ne parle pas d'une abstinence aussi rigoureuse et Daniel explique sa pensée au verset suivant.

3. Je ne mangeai pas de pain des désirs[k]; et ni viande ni vin n'entra dans ma bouche; et je ne me frottai pas avec de l'huile[l], jusqu'à l'accomplissement des trois semaines de jours.

[k] *Pain des désirs*, des délices, c'est-à-dire pain d'agrément, agréable au goût, pain de choix, pain de luxe, de fine farine, par opposition au pain grossier, au gros pain des basses classes de la société. Daniel se contenta donc d'une nourriture grossière, selon ce qui se pratiquait dans le deuil. Il s'agit sans doute du pain de misère (*mažot lĕhĕm hani*, azyma panis miseriæ) que l'on mangeait aux fêtes de Pâques (Deut. XIV, 3). — [l] Littér. : *Et m'oignant je ne m'oignis point* : hébraïsme qui comprend la répétition du verbe סוּךְ (il a répandu de l'huile sur un corps, il a frotté, il s'est frotté d'huile, il a oint), employé ici comme infinitif absolu et à la première personne du prétérit *kal*. Ce verbe n'est pas employé pour désigner une onction rituelle. Daniel veut dire qu'il n'oignit pas son corps après le bain : il ne fit pas usage d'huile parfumée : il ne s'en frotta pas le corps, d'après l'usage des Orientaux (cfr. Ps. XXIII, 5; Isaïe LXI, 3; Amos VI, 15; Eccl. XI, 8). On omettait ces pratiques dans les jours de de deuil et de pénitence (II Rois, XII, 20, XIV, 2). Les bains et l'onction avec des huiles odorantes étaient en usage dans la Babylonie. On sait, du reste, que le jeûne et l'abstinence ont été pratiqués de tous les temps par les hommes pieux.

4. Et (était) le vingt-quatrième jour du premier mois[m]; et j'étais sur le bord[n] du grand fleuve, le Hiddéqel[o].

[m] Le premier mois de l'année ecclésiastique, le mois de Nisan qui est aussi nommé *'Abib* et qui se distingue des autres par l'épithète de « premier mois. » Nous apprenons ainsi que ce deuil eut lieu au premier mois (*nisan* = mars-avril) de l'année religieuse, dans lequel on célébrait la Pâque, ou au premier mois (*tišri* = sept.-octobre) de l'année civile, mois dans lequel avait lieu le grand jeûne des Juifs, le jour des expiations (le dix *tišri*). Ainsi, Daniel avait commencé son jeûne, le troisième jour du mois, c'est-à-dire après les deux jours de fête qui se célébraient à la nouvelle lune de ce premier mois. — [n] *Sur le bord*, sur le rivage ; littér. sur la main (עַל—יַד). Daniel se trouvait réellement sur les bords du fleuve, comme il avait jadis sur les bords de l'Oulaï (ch. VIII, 2). — [o] Ancien nom accadien et biblique (Genèse, XI, 14) du Tigre. Daniel a eu ainsi ces deux visions auprès des deux cours d'eau ; et on sait qu'Ezéchiel (I, 1) se trouvait sur les bords du Chaboras lorsqu'il fut ravi en extase. Ces serviteurs de Dieu se disposaient sans doute alors à faire les ablutions d'usage avant leur prière. On sait que les Juifs faisaient souvent leurs ablutions et une partie de leurs prières sur les bords des fleuves. C'est pourquoi ils construisirent leurs synagogues ou leurs oratoires auprès des eaux (Act. XVI, 13 ; XXI, 5).

5. Et je levai mes yeux ; et je vis[p] : et voici ! un homme vêtu de lin[q] ; et ses reins ceints d'or d'Uphaz[r] ;

[p] Le prophète eut une vision ou fut en extase, lorsqu'il se trouvait en état de veille ; ce ne fut pas pendant le sommeil que l'événement se produisit. Au verset 7, il est dit que les compagnons de Daniel furent effrayés. Il leva les yeux parce que l'apparition, qui se tenait devant lui, planait au-dessus du fleuve. — [q] *De lins*, de vêtements de lin. Cahen dit : « Pris littéralement dans Ezéchiel ». Ce rabbin a sans doute supposé que Daniel était incapable de trouver cela tout seul. Cependant, il est facile de comprendre que cette expression pouvait être familière aux deux prophètes, puisque les grands, en Babylonie, portaient des vêtements de lin ; et que les visions dont il s'agit avaient pour objet un personnage supérieur (cfr. Ezéch., IX, 2), qui, d'après

la symbolique de l'époque, réclamait ce costume. De plus, le vêtement de lin, la robe blanche était un vêtement sacerdotal et sacré (Lévit., VI, 3; XVI, 4, II Rois, VI, 14). — [r] *D'Uphaz* (nom d'une contrée nommée aussi Ophir). On a cru qu'il s'agissait d'une région de l'Ethiopie nommée *Pas*, d'après Agatharchides, on trouvait de l'or. Ne serait-ce pas le *Phase*? N'y aurait-il pas là une mention de la Colchide, du pays de la toison d'or? Le rapprochement entre le mot אוּפָז et le mot *Phase* ne suffit pas évidemment pour trancher la question. Quoi qu'il en soit, il s'agit ici d'un or très pur, très fin. Une ceinture d'or très pur faisait partie des insignes de la royauté.

6. Et son corps (était) comme une chrysolithe [s]; et son visage comme une apparition d'éclair; et ses yeux comme des lampes ardentes [t]; et ses bras et ses pieds [u] comme l'éclat [v] de l'airain poli; et le bruit [x] de ses paroles comme le bruit d'une multitude.

[s] *Chrysolithe* ou Topaze, à la lettre : un *taršiš*, pierre de couleur jaune-verdâtre ou d'un jaune doré, de couleur d'or mêlée de vert. Cette pierre précieuse ornait le pectoral du souverain sacrificateur. On la trouvait en Espagne et on l'appelait *taršiš*, parce que les Juifs désignaient par ce nom les contrées maritimes situées à l'Ouest de leur pays et surtout l'Espagne. En résumé, cette expression signifie que le corps de l'être surnaturel était brillant et resplendissant. — [t] *Lappîdēy 'ēš*, torches enflammées. Les LXX traduisent très bien cette expression par λαμπάδες πυρός. Il n'est pas du reste difficile de voir qu'il y a une parenté entre *lappîd* et λαμπάς (λαμπάδος). Mais on a vainement prétendu que le mot hébreu dérivait du grec. Un Juif peu suspect d'être favorable à Daniel, Derenbourg, dit à ce sujet : « On ne peut pas nier d'un autre côté la force de l'objection qui oppose à cette étymologie l'emploi de *lappîd* à tous les âges de la littérature hébraïque (Genèse, XXV, 17, Exode, XX, 18, Juges, VII, 16, 20; XV, 4-5; Isaïe, LXII, 1, etc.). C'est peut-être le grec λάμπω « briller » avec tous ses dérivés, qui serait d'origine sémitique » (*Mélanges Graux*, 241). Les Phéniciens avaient fort bien pu apporter aux populations à demi sauvages de la Grèce des appareils d'éclairage et, avec eux, le nom qu'ils portaient chez eux. — [u] *Et ses pieds*, proprement la partie du corps qui se rattache aux pieds, désignée par le mot מַרְגְּלוֹת, et que

la Vulgate a très bien rendue par : *quæ deorsum sunt usque ad pedes*. L'autre partie du corps se rattachait à la tête. — [7] *Comme l'eclat.;* littér., *comme l'œil* (כְּעֵין ; ce mot a aussi le sens de « visage, apparence ») *de l'airain poli*; comme ce qui, dans l'airain poli, frappe l'œil. Cet éclat provenait des ornements qui recouvraient cette partie du corps. — *Et la voix*, le son, le bruit de ses paroles, comme la voix d'une multitude. C'était une voix semblable à celle que produit une foule tumultueuse, houleuse. Saint Jean, décrivant une apparition de ce même personnage, dit : « Sa voix était comme le bruit des grandes eaux » (Apoc., I, 15).

L'Etre céleste qui apparaît à Daniel est le Fils d'Homme, l'Homme-Dieu. — Cet Être qui apparaît ici, sous une forme humaine, aux yeux ravis du prophète et qu'il désigne par ce simple mot « un homme », est le Messie, c'est-à-dire le Héros divin, qui est toujours la figure centrale du livre. Bertholdt et quelques autres critiques ont supposé que c'est l'Ange qui a donné, aux ch. VII et VIII, des explications à Daniel. Mais on ne peut s'arrêter à cette hypothèse, car la supériorité de ce personnage sur de simples anges ressort de la description de la majesté et de la splendeur qui frappe les yeux de Daniel. Par le merveilleux de son apparition et par ces paroles, cet homme, qui se tient sur les eaux du Tigre, se manifeste comme un Etre divin. On ne peut donc l'identifier avec l'archange Michel ; et nous ne saurions partager, à ce sujet, l'opinion de C.-B. Michaelis et d'Hengstenberg (*Die Authentie Daniels*, p. 165 et ss.). Ces interprètes ont, toutefois, supposé que l'auteur a confondu Michel avec l'*Ange incréé*, savoir le Fils de Dieu qui, dans Josué, V, 13 et ss., apparaît comme « le prince de l'armée de Jéhovah ». Rosenmüller se contente de trouver ce sentiment moins certain et propre seulement à une théologie juive plus récente (minus certum, et serioris theologiæ Judaicæ placitis adnumerandum videtur). Mais pour comprendre que Michel est expressément distingué de ce personnage, il suffirait, en dehors des traits qui le caractérisent et dénotent sa supériorité, de lire le verset 13, où Michel est simplement représenté comme « l'un d'entre les premiers princes ». Michel est aussi mentionné au verset 21 ; et l'ange aurait été tout naturellement amené à dire : Michel, que voilà, Michel qui se montre à toi sur les eaux du fleuve. De même, au verset 6 du ch. XII, l'homme qui se tient debout sur les eaux du fleuve est désigné par l'expression « l'homme revêtu de lin ». Il serait étonnant qu'il n'eût pas été

désigné par le nom de Michel, s'il avait été identique au Michel dont il est parlé au premier verset de ce même chapitre.

Ainsi, les rabbins qui ont adopté cette identification sont dans l'erreur. Il s'en est trouvé parmi eux qui ont entendu par Michel, non pas un ange, mais une vertu divine. Le *Zôhar* est formel à ce sujet; et dans le *Schemoth rabba* (sect. II, fol. 104, 3), le rabbin Juda le saint s'exprime ainsi : Partout où Michel apparaît, on doit toujours l'entendre de la Gloire (כבוד), de la *Haššekinah* ou de la Majesté divine. C'est de cette opinion que quelques écrivains protestants ont dit, à propos du ch. XII : Per Michaelem non intelligitur creatus, sid increatus fœderis Angelus, qui est ipse Messias. Il est très vrai que l'Ancien-Testament mentionne un Ange du Seigneur par lequel le Très-Haut s'est manifesté. Cet Ange du Seigneur (*Mal'ak Yehovah*) apparut dans le buisson ardent (Exode III, 2), et cet Ange est dit Jéhovah (vs. 4, 14). L'Ange qui apparut à Josué (V, 13-15, 16), se donne le titre de « Prince (*sar*) de l'armée ou de la milice (hiérarchie céleste) du Seigneur » ; et cet Ange est appelé Jéhovah au ch. VI, 2. L'Ange contre lequel Jacob lutta était Jéhovah, et le vieux patriarche l'appelle le *Go'el* (le Vengeur, le Rédempteur). Isaïe l'appelle l'Ange de la Face (XLIII, 9). Zacharie donne à cet Ange du Seigneur le titre de « Seigneur des armées. » Malachie, désignant ce même Ange, l'appelle l'Ange de l'Alliance » (Malach. III, 1); c'est le Messie qui, dans l'Apocalypse (XIX, 11 et ss.), est décrit comme le défenseur de son peuple. Mais au-dessous de cet Ange, il y a un esprit créé qui a obtenu d'être un des principaux anges, et peut-être le chef des archanges. Cet ange, très élevé dans la hiérarchie des esprits, est l'ange protecteur du peuple de Dieu et nous verrons bientôt qu'il est appelé « un des premiers princes » (vs. 13), « le prince du peuple élu » (vs. 21) et « le grand prince » (XII, 1). Mais aucun caractère divin ne lui est assigné, tandis que ce caractère est attribué à « l'homme vêtu de lin. » Ce personnage mystérieux est, en effet, au-dessus de Michel, de Gabriel et de tout autre ange créé. Cet Homme-Dieu est toujours le Messie qui, dans ce livre, est toujours au premier plan. Il est la Pierre, détachée sans main, qui devait venir briser l'altière statue du paganisme. Il est l'Etre mystérieux et divin qui, sous le nom de « Veillant et Saint », donna l'ordre d'abattre l'arbre (ch. IV, 10 et ss.) et qui reparaît au ch. VIII, 13, 15, 16, comme se tenant debout entre les rives de l'Oulaï. C'est le Fils d'homme (ch. VII, 13, 14), le Saint des Saints, Justice éternelle (ch. IX, 24), le

Messie-Chef, le Messie retranché, le Chef-le-Venant des versets 25 et 26 du même chapitre. Le Fils d'homme prend ici une forme radieuse et étincelante qui frappe tellement Daniel qu'aucune force ne resta en lui. Or, il n'est pas ainsi épouvanté à l'apparition des anges. La thèse que nous exposons s'appuie, du reste, sur la description de Jésus-Christ contenue dans l'Apocalypse (I, 13-15). Il faut, en effet, remarquer que la description de l'Homme, qui apparaît sur le fleuve à Daniel, est semblable à la description que saint Jean fait de Jésus-Christ glorifié. C'est ce qu'ont compris Constantin L'Empereur et Hilgenfeld (*Die jüdische Apocalytik*), qui voit dans les chapitres X, 5 et ss. et XII, 6, des passages messianiques (voy. ci-dessus, p. 827). Œhler est aussi de cet avis, et Keil reconnaît également que l'Etre supérieur qui apparaît ainsi à Daniel n'est pas seulement un ange, mais l'Ange du Seigneur lui-même, le Fils de Dieu. Reuss, qui tient à s'aveugler sur ce passage, comme sur tant d'autres, nous en donne ce commentaire : « Plusieurs des traits de ce portrait paraissent empruntés à Ezéchiel, ch. I et IX. (Les parties du corps qui sont recouvertes par le vêtement ont moins d'éclat que les membres qui ne le sont pas.) On pourrait en conclure que l'auteur veut introduire Dieu lui-même ; mais, partout ailleurs, il ne met en scène que des anges. Si les mêmes attributs servent à la figure du Christ glorifié dans le premier chapitre de l'Apocalypse, cela ne préjuge pas le sens de notre passage. » De ce que cette description offrirait plusieurs traits que l'on retrouverait dans Ezéchiel, il n'en résulterait pas qu'il y aurait là un emprunt ou une imitation servile. Les rapports signalés proviennent de la ressemblance des objets qu'ils décrivent. D'ailleurs, on ne saurait s'étonner qu'il y eût, chez ces deux prophètes, un usage adopté dans la symbolique de leur temps. Le personnage qui apparaît à Daniel est à la fois prêtre et roi. Il porte le costume royal, la robe blanche ; il est vêtu de lin comme un sacrificateur ; il avait une ceinture d'or très fin autour de ses reins pour exprimer la pureté de son ministère, sa puissance et sa disposition constante à venir au secours de son peuple. La ceinture est encore expliquée par Isaïe (XI, 5) : « Et justice sera la ceinture de ses reins, et fidélité la ceinture de ses reins. » Ce personnage est ainsi marqué de traits caractéristiques qui nous le font reconnaître. Il est un avec celui qui, au ch. VII, est assis sur le trône. En disant que « partout l'auteur ne met en scène que des anges », Reuss prouve qu'il n'a pas compris la pensée fondamentale du livre de Daniel. Enfin, ce n'est pas sur

les attributs donnés, dans l'Apocalypse, au Christ glorifié, que nous nous appuyons pour établir le sens de ce passage. Nous nous fondons sur le texte lui-même et sur des textes parallèles. Nous sommes amenés ainsi à reconnaître que nous nous trouvons en présence d'une théophanie. Nous constatons que l'homme vêtu de lin est introduit comme étant Dieu lui-même, et comme, d'après tous les enseignements du livre, cet Homme-Dieu est le Messie, nous ajoutons que le passage de l'Apocalypse relatif à Jésus-Christ confirme notre sentiment.

7. Et moi, Daniel, je vis seul[a] l'apparition; et les hommes qui étaient avec moi ne virent pas l'apparition, mais un grand effroi les saisit[b], et ils s'enfuirent pour se cacher[c].

[a] *Seul, lebaddi* (dans ma solitude; c'est-à-dire moi seul; de *bad*, séparation, solitude. — [b] Littér., *tomba sur eux, nafelah ḥalēyhēm.* — Daniel vit seul l'apparition mystérieuse, parce que l'œil physique ou du moins l'œil de l'esprit du prophète avait été élevé à un état surnaturel; il put saisir des objets qui restaient invisibles pour ceux qui n'étaient pas favorisés de ce don spécial. Il en fut ainsi pour l'apparition qui arrêta saint Paul sur le chemin de Damas (Act. IX, 7; XXII, 9). C'est d'une façon analogue que Samuel entendit la voix de Dieu qui n'était pas perçue par Hélie (I Rois, III, 4 et ss.). Les hommes qui accompagnaient Daniel virent quelque chose qui leur inspira de l'effroi. Ils furent sans doute comme aveuglés par le corps glorieux de l'objet dont Daniel distingua seul les traits et le caractère. Ils éprouvèrent ainsi un sentiment de terreur qui leur fit comprendre qu'il se passait quelque chose d'extraordinaire. — [c] *Ils s'enfuirent en se cachant*, c'est-à-dire pour se cacher (*behēḥabē*, inf. *niphal* de חָבָא, il a caché : le ה préfixe est changé en הֵ, parce que la gutturale suivante exclut le *dageš* fort.

8. Et moi, je demeurai seul[d], et je vis cette grande[e] apparition; et il ne resta plus de force en moi[f]; et mon teint[g] tourna à la décomposition[h]; et je ne conservai pas de force.

[d] *Dans mon isolement* (לְבַדִּי), — [e] *Grande* (*haggedolah*), sublime, majestueuse ; — [f] *Sur moi*, c'est-à-dire dans tout mon être ; — [g] *Mon teint*, ma splendeur, mon éclat (הוֹדִי) ; — [h] changea en corruption, *lemašhit*, (partic. *hiphil*, qui signifie corrompant, et se prend à l'abstrait pour corruption), se décomposa : je devins pâle, défait ; mes traits furent bouleversés ; mes splendeurs furent changées (ch. V, 5, 6). Daniel éprouva des émotions analogues à celles qu'il a déjà décrites (VIII, 17).

9. Et j'entendis le son [i] de ses paroles ; et comme j'entendis le son de ses paroles, je tombais évanoui [j] sur ma face ; et ma face (tournée) vers la terre.

[i] *Le son*, la voix (קוֹל), le bruit de ses paroles ; — [j] littér. je fus endormi, assoupi (de רָדַם au *niphal*, il a dormi profondément ; il a été assoupi, étourdi). Cfr. VIII, 18. Daniel fut dans un état de défaillance semblable à un profond sommeil, dans un état d'étourdissement qui était comme un anéantissement de son être.

10. Et voici ! une main [k] me toucha, et me fit mouvoir [l] sur mes pieds et (sur) les paumes de mes mains.

[k] La suite fait voir qu'il s'agit de la main d'un être différent de celui qui a été décrit (vss. 5 et 6). C'est pourquoi Daniel ne dit ni « sa main » ni « la main » ; mais « une main », c'est-à-dire la main d'un être qui n'a pas encore été mentionnée. Le personnage, dont l'apparition a comme paralysé Daniel, a prononcé des paroles, dont celui-ci n'a entendu que le son, analogue au bruit d'une multitude d'hommes ou de flots. Cet être mystérieux a disparu ou continue à se tenir sur les eaux du fleuve ; et un ange à forme humaine secoue et soulève Daniel, qui put ainsi s'appuyer sur ses genoux et sur ses mains. Le Voyant ne parle que de la main de cet envoyé de Dieu, parce qu'il ne sentit d'abord que la main qui le ramena à lui. Cet Ange est sans doute celui qui est désigné, au chap, IX, sous le nom de Gabriel. — [l] *Et me fit mouvoir* (*vatenthēnî*, 3e pers. fut. *hiphil* de נוּעַ, il s'est agité), m'agita.

11. Et il me dit[m] : Daniel, homme des désirs[n], comprends[o] les paroles que je te dirai[p]; tiens-toi debout sur tes pieds[q]; car maintenant je suis envoyé vers toi; et lorsqu'il me dit cette parole, je me tins debout tremblant[r].

[m] Celui qui va parler est l'ange qui est envoyé pour faire recouvrer ses sens à Daniel et pour lui faire connaître les révélations du personnage dont le voyant n'a pu saisir les paroles, lesquelles ne sont parvenues jusqu'à lui que comme un bruit terrible et effrayant. Rosenmüller a très bien compris qu'il s'agit ici d'un personnage distinct de l'homme vêtu de lin : *Et dixit ad me*, non vir lineis indutus, vs. 5, seqq., sed ille cujus manus exanimatum erexerat (vs. 10),qui deinceps usque ad XII, 4, cum Daniele loquitur, vicem viri lineis induti, vs. 5, seq. descripti, in se suscipiens, quum Daniel nec illius splendentem et magnificum adspectum sustinere, nec verba ejus terribili sono prolata intelligere potuerit. Théodoret a pensé, d'ailleurs, que celui qui va parler est l'ange Gabriel qui a déjà apporté au prophète les communication divines (VIII, 16 et ss.; IX, 21). — [n] *Homme des désirs*, homme désiré. Symmaque a traduit par « homme désirable » ; et saint Jérôme dit à ce propos ; *Pro viro desideriorum* Symmachus interpretatus est *virum desiderabilem*. Omnis enim sanctus habens in se pulchritudinem amatur a Domino (voy. IX, 23). Ce saint Docteur admet aussi une autre interprétation qui indiquerait une allusion aux désirs et aux prières adressées à Dieu par Daniel : Congruenter *vir desideriorum*, qui instantia precum et afflictione corporis, jejuniorumque duritia, cupit scire ventura, et Dei secreta cognoscere. Mais *'îš ḥamudoṭ* n'est pas un homme qui désire, mais qui est désiré, un bien-aimé. — [o] Comprends (הָבֵן, impératif *hiphil*, de בִּין), fais en sorte de comprendre (cfr. VIII, 17, 18). — [p] *Que je* (serai) *parlant à toi*. — [q] *Et tiens toi debout sur tes pieds*; littér., tiens-toi debout sur toi tenir debout, sur ce par quoi tu te tiens debout, sur les organes qui te servent pour te tenir debout, c'est-à-dire sur tes pieds. Stuart, qui n'est pas satisfait du sens que Gesenius donne au mot עֹמֶד (*locus*), pense, en effet, avec raison que ce mot signifie *the means or instrument of standing*, ou, en un mot, les pieds. En s'en tenant à la signification indiquée par Gesenius (*locus* quo aliquis *stat*), l'Ange dirait à Daniel :

« Tiens-toi à ta place, au lieu où tu te tiens debout »; ou comme traduit Rosenmüller : *Sta super statione tua*, in loco quem stando occupas, ut VIII, 17, 18. Il ne semble pas que ce soit ici la pensée de l'Ange. — [r] *Tremblant*, *marhid*, partic. *hiphil* (de *rahad*, il a tremblé) qui a d'ordinaire une signification transitive, mais, qui ici, ne signifie pas « faisant trembler » (tremefaciens), mais « tremblant » (cfr. Esdr., X, 9). La signification précise de l'*hipihl* n'est pas toujours conservée à l'égard de quelques verbes et on l'emploie intransitivement.

12. Et il me dit : Daniel ne crains pas; car depuis le premier jour que que tu as appliqué ton cœur à comprendre[s], et à t'affliger[t] devant ton Dieu, tes paroles ont été entendues, et moi, je suis venu à cause de tes paroles[u].

[s] *A comprendre, lehabîn*, à considérer attentivement les révélations qu'il avait reçues (cfr., VIII, 5 ; IX, 2); la Vulgate : *ad intelligendum*. Quelques-uns donnent à ce verbe le sens de « faire connaître, dévoiler » et supposent que Daniel a fait connaître, dans ses prières, son anxiété, les sollicitudes, les craintes qu'il éprouvait au sujet de son peuple, après les nouvelles qu'il avait reçues de Jerusalem. Mais il faut conserver le sens général de la conjugaison *hiphil*, de ce verbe, dans Daniel. Le serviteur de Dieu est félicité pour s'être appliqué à méditer sur les révélations qui lui avaient été faites et à les comparer aux événements. La vision qu'il va avoir sur l'histoire du peuple élu va lui montrer que les prophéties s'accompliront, mais seulement au temps décrété. — [t] *Et à t'affliger*, *ûlhithannôt* (*hithpael*, de עָנָה il s'est humilié, affligé, tourmenté). — [u] *A cause de tes paroles*, de tes prières, de tes affaires ou des affaires (דָּבָר, parole; chose, événement, fait, action) de ton peuple.

13. Et le prince[v] du royaume de Perse m'a résisté[x] vingt et un jours[y] ; et voici ! Michel[z], un des premiers princes[a], est venu à mon aide ; et je suis resté[b] là auprès des rois[c] de Perse.

[v] Le prince ou le chef du royaume de Perse. Le mot *sar* (שַׂר, prince, chef, capitaine, gouverneur) a ici sa signification ordinaire de « chef » de nation, de tribu, de royaume. Il faut le

prendre dans ce sens à moins que le contexte n'indique qu'il s'agit d'un chef des armées, des groupes ou des ordres célestes. Ici rien n'indique qu'il s'agisse d'un personnage de la hiérarchie des anges. Plus loin, verset 20, celui qui est appelé ici « le prince du royaume de Perse » est désigné par l'expression « le prince des Perses », et nous verrons qu'il s'agit de Cyrus. Le même subst. *sar* exprime, au ch. XI, 5, le titre de Séleucus Nicator, un des capitaines, un commandant en chef des troupes de Ptolémée Lagus. C'est d'après la signification de ce mot que, plus loin, dans notre verset 13, Michel est rangé dans la catégorie des premiers princes, *sarim*, et est désigné (vs. 21) par l'épithète de *sarkem* (votre prince). Evidemment, Michel étant un ange ; et on comprend que le titre de « prince » est relatif à sa situation dans la milice angélique et qu'il désigne en même temps l'ange gardien des Juifs. Mais il n'en est pas ainsi du *sar* dont il est parlé au commencement de notre verset ; et de ce qu'un ange est appelé prince, il ne suit pas que tout *sar* est un ange. Le prince du royaume de Perse ne nous apparaît ici que comme le chef de l'armée perse : rien n'indique que, dans ce passage, *sar* désigne un ange et non pas un roi de Perse. Néanmoins, beaucoup de commentateurs ont supposé que ce prince du royaume de Perse était un ange protecteur, un esprit proposé à la garde du royaume de Perse. Origène (*Des Principes*. liv. III, ch. 3), S. Jérôme, S. Grégoire (*Moral.*, lib. XVII, c. V), Théodoret, S. Thomas (I, part., q. 113, art. 8), Nic. de Lyre, Tirin, Vatable, Grotius, Maldonat, et la plupart des interprètes, admettent que ce « prince » était » l'Ange qui était chargé de veiller au gouvernement du royaume des Perses. Ces commentateurs s'appuient principalement sur ce qui est dit dans le Deutéronome (XXXII, 8). Saint Jérôme, par exemple, s'exprime ainsi à ce sujet : (Videtur mihi hic essee angelus, cui Persis credita est, juxta illud quod in Deuteronomio legimus : *Quando dividebat Altissimus gentes et disseminabat filios Adam,* statuit terminos *gentium juxta numerum angelorum*. La version alexandrine traduit, en effet, ainsi ce passage : Κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων Θεοῦ. Mais la Vulgate traduit, d'après l'hébreu : Constituit terminos populorum juxta numerum filorum Israël. Les LXX ont-ils été influencés par la lecture de ce passage de Daniel ou par des traditions juives relatives au rôle des anges protecteurs des nations ? Nous ne saurions le dire et nous ignorons pourquoi ils ont traduit le texte hébreu qui porte : « selon le nombre des enfants d'Israël », par : « selon le nombre des anges de Dieu ».

Quoi qu'il en soit, en dehors de la doctrine catholique des anges gardiens, nous trouvons mentionnés dans notre texte deux anges qui s'occupent des affaires du peuple de Dieu, mais nous n'y trouvons pas une base pour admettre que les princes des Perses et des Grecs, mentionnés ici, sont de bons anges préposés à ces empires, et combattant contre Michel et contre l'ange qui ont pris parti pour les Juifs. Déjà nous avons exposé la doctrine angélologique de l'Ancien-Testament (*Introd.*, p. 641-652), et nous savons que Dieu se sert souvent du ministère des anges (cfr. Is., XXIV, 21 ; Jérém., XLVI, 25 ; XLIX, 3). Les anges ne forment, avec les hommes, qu'une même société et ils sont à leur égard des instruments que la Providence divine emploie pour leur bien. Que les nations aient aussi des anges protecteurs, qui inspirent la politique de leurs chefs et président à leur développement comme corps politique, c'est assez conforme aux vues de Celui qui a fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons. Nous n'ignorons pas non plus qu'au combat qui se livre sur la terre, entre les bons et les méchants, correspond un combat analogue dont le monde invisible est le théâtre (cfr. *Ephés.*, VI, 12, et ss.). Mais on ne s'expliquerait pas que l'ange du royaume de Perse eût résisté à l'ange qui parle à Daniel. Nous n'avons pas, en effet, à supposer ici des combats que se livreraient les bons anges. Il ne pourrait être question que d'un mauvais ange. Or, s'il se fut agi d'un mauvais ange, comme le pensent Hoffmann, Fuller et d'autres critiques, le texte ne lui aurait pas donné le nom de *sar* ou de « chef » du royaume de Perse. Michel est représenté, il est vrai, dans l'Apocalypse (XII, 7), comme luttant contre les démons. Mais rien n'indique qu'il soit ici question d'un combat analogue; il n'est pas fait mention d'une lutte avec une puissance diabolique hostile aux Juifs. Encore moins trouverait-on, dans ce passage, une allusion d'un combat que l'ange et Michel aient livré à l'ange protecteur, au patron de la nation et du royaume des Perses. Il n'est pas probable qu'un bon ange poussât le roi de Perse à mettre des entraves à la reconstruction du temple et de la ville sainte. L'ange qui s'efforce d'exercer une certaine influence sur les décisions du « prince » des Perses n'a pas à lutter contre un ange qui contrecarre son action. Notre texte ne nous apprend même pas que cet ange fut l'ange gardien du royaume de Perse. Il résulte seulement des versets 13 et 20, que cet ange travaille pour le peuple de Dieu ; au verset 21 et au ch. XII, 1, Michel nous apparaît comme l'ange protecteur d'Israël. L'autre ange est

chargé d'agir auprès de Cyrus afin de le rendre favorable à la cause de ce même peuple. Dans tout ce chapitre, il n'est fait mention que de deux bons anges qui s'efforcent d'inspirer aux rois de Perse, comme ils le feront plus tard aux rois grecs, des sentiments bienveillants pour le peuple de l'Alliance.

Nous n'avons pas, d'ailleurs, à combattre ici les rationalistes (Bertholdt, Gesenius, Lengerke, Winer, Nicolas, Kuenen, etc.) qui trouvent que cette doctrine des anges est dérivée du parsisme et qui s'en servent pour attaquer l'authenticité du livre de Daniel. Nos lecteurs savent ce qu'il faut penser de cette prétendue influence du parsisme (voy. *Introd.*, p. 617, 644 et ss.). Il n'est pas vrai, d'ailleurs, qu'un nouvel élan ait été imprimé à la dogmatique juive pendant la captivité, et Fuller a vainement essayé d'expliquer la doctrine des anges protecteurs des royaumes, en disant que les livres et les sculptures babyloniens nous offrent la même idée, car chaque ville, chaque tribu, chaque contrée, avait, en Chaldée, un dieu spécial qui la protégeait. Mais les Hébreux auraient tout aussi bien trouvé tout cela en Egypte et dans les contrées qui les avoisinaient. Ces croyances sur des dieux protecteurs n'ont aucun rapport avec la doctrine de nos saints Livres sur les anges messagers et serviteurs de Jéhovah. En résumé, le *sar* ou prince du royaume des Perses, dont il s'agit ici, ne peut être que Cyrus. La suite va nous le faire voir. — [x] *M'a resisté*; littéral. se tenant debout (עֹמֵד) devant moi ou contre moi (נֶגֶד, devant en face, vis-à-vis; et ici « contre, » comme la suite l'indique). Quelques commentateurs s'imaginent que l'Ange indique ici au prophète pourquoi il n'est pas venu plus tôt. L'Ange s'excuserait et donnerait pour raison de son retard qu'il était très occupé auprès du roi de Perse. Cahen : « Ceci explique pourquoi la prière de Daniel ayant été exaucée dès le premier jour, l'ange n'arrive que plus de trois semaines après. » Mais il n'est pas besoin de supposer que l'Ange soit en retard et qu'il ait eu le dessein d'en faire connaître le motif. La prière de Daniel a été exaucée dès le commencement (vs. 12). Mais l'ange n'a été envoyé que « maintenant » (*ḥaṭṭah*, vs. II). Cette observation suffit donc pour réfuter aussi cette note de Reuss. « La prière de Daniel est exaucée dès le *premier* jour; l'Ange consolateur n'arrive que vingt-un jours après. C'est que pendant tout ce temps il a été arrêté et obligé de combattre une puissance hostile, celle du prince de Perse. Ce prince n'est pas Cyrus, mais l'ange tutélaire de ce royaume. » En rapprochant deux passages que le texte ne réunit pas, ce critique a composé un petit roman : il n'est

pas dit dans ce passage que l'Ange ait mis vingt-un jours pour faire son voyage. Encore moins y est-il dit qu'il avait été arrêté en route par un ange hostile. Au verset 11, l'Ange, en effet, dit : « Je suis envoyé maintenant vers toi. » Nous verrons tout à l'heure que le prince du royaume de Perse est bien Cyrus. Nous ignorons, du reste, ce que Daniel demandait à Dieu. Toutefois, nous pouvons très bien supposer qu'il s'agissait de quelques difficultés, survenues peu après l'arrivée de Zorobabel en Judée. La continuation de la pénitence de Daniel lui obtint la nouvelle révélation que l'Ange est chargé de lui transmettre.

y *Vingt et un jours*. On a supposé que ces vingt-un jours sont les trois semaines de deuil de Daniel. Mais nous nous trouvont en présence d'un récit qui en est indépendant. L'Ange reprend les choses de plus haut : il veut indiquer à Daniel ce qu'il a fait pour exciter Cyrus et l'amener sur le trône de Babylone. D'après le chapitre XI, on comprend qu'il remonte jusqu'à la première année de Darius le Mède, et que, a partir de ce moment, il s'est attaché à exercer quelque influence sur les actes du destructeur de l'empire chaldéen. A cette époque, Cyrus n'était qu'un simple *sar*, prince ou général en chef des troupes de son père Cambyse et de son grand-père Astyage, roi des Mèdes. C'est à dater de la mort de Balthasar et de l'avènement de Darius le Mède (Nériglissor), en 559, que Cyrus commença la guerre, contre l'empire chaldéen et ses alliés (voy. *Introd.*, p. 442), qui eut pour résultat immédiat la conquête de la Susiane par ce prince (*Ibid.*, p. 444). Mais il ne se hâta pas de suivre les inspirations de l'Ange qui aurait souhaité que la prise de Babylone fût avancée, espérant sans doute que Dieu se laisserait fléchir et que, avant la fin des soixante-dix semaines, les Juifs pourraient retourner à Jérusalem et rebâtir le Temple. Il s'écoula vingt-un ans depuis la levée de boucliers de Cyrus contre Darius le Mède jusqu'à la conquête de Babylone par ce prince. On comprend, dès lors, que le mot « jour » soit employé ici dans le style figuré, prophétique, pour « année » (Ezéch. IV, 4-6). Nous avons dit, il est vrai, à propos des « trois semaines de jours, » que, dans ce passage, le mot jour ne pouvait pas se prendre dans le sens d'année. Ce deuil ne pouvait pas avoir duré vingt-un ans dans une année. D'un autre côté, en remontant de la première année de Darius le Mède aux règnes de Balthasar et de Nabuchodonosor, on constate que les emplois qu'il occupait à la cour ne lui auraient pas permis de se livrer aux pratiques impliquées dans ce temps de pénitence. Mais il n'en est pas de même ici et le contexte nous indique

plutôt que l'ange a voulu nous apprendre, dans un style symbolique, qu'il a employé 21 ans pour conduire le futur libérateur des Juifs dans les murs de Babylone (Voy. *Introd.*, p. 368-369). Nous sommes ainsi amenés à croire qu'il s'agit d'une période de 21 ans. L'ange révèle ainsi à Daniel que, pendant tout cet espace de temps, il a été le conseiller et l'inspirateur du prince de Perse. Il veut en même temps lui faire comprendre que, s'il a fallu 21 ans pour amener Cyrus à l'Edit de la délivrance, il ne doit pas être étonné s'il faut encore du temps pour amener la réalisation des suites de cet édit.

[z] *Michel.* Lorsque le mystère de l'incarnation du Verbe de Dieu fut révélé aux anges et que l'Homme-Dieu leur fut présenté, il y eut des révoltés parmi ces esprits célestes, mais il s'en trouva un qui, à la tête des croyants, se prosterna et ajouta foi au mystère d'une nature humaine unie à une personne divine. La tradition juive explique le nom de *Mika'el* comme composé des initiales des mots qui composent le cri de l'archange : *Mi* (qui), *ke* (comme), *'El* (Dieu). Un bel esprit anglais, Bosanquet, a joint à de nombreuses bizarreries celle qui suit : « Et nous ne pensons pas être trop hardi en suggérant que « Michel (qui est comme Dieu), un des chefs *sarim*, » ou princes, peut être identifié avec Daniel, qui, « comme étant de la race royale et des princes », et qui, après avoir passé sain et sauf par le feu, où il parut « comme le fils de Dieu », fut ensuite « élevé dans la province de Babylone » (*Messiah the Prince*, p. XXI.) Il serait difficile d'accumuler autant d'extravagances dans un aussi petit nombre de mots. Michel était l'ange des captifs à Babylone et dans la dispersion du peuple de Dieu. — [a] *Un des premiers ou des principaux princes.* Ce passage indique qu'il y a parmi les anges des ordres différents. Michel est du premier ordre, et il est appelé plus loin (XII, 1) « grand prince ». Dans le Nouveau Testament, il est nommé ἀρχάγγελος (Thessal, IV, 16; Jude, IX) ; et dans l'Apocalyse (XII, 7), Michel est représenté comme chef des anges. — [b] *Je suis resté.* Le verbe *noṭarṭi*, de יָתַר, signifie au *niphal*, נוֹתַר, *reliquus factus est, remansit*, il est resté, il est demeuré. La Vulgate a très bien traduit : *et ego remansi ibi juxta regem Persarum* (ét je suis resté là chez le roi des Perses). Comme celui qui reste ou qui survit après la défaite de ses adversaires est regardé comme le vainqueur, on a donné au verbe *yaṭar* le sens de « il a eu l'avantage », et on a traduit ce passage par : « et j'ai eu le dessus auprès des rois de Perse ». Pour justifie cette traduction, Gesenius en appelle au contexte, qui s

favorable à ceux qui donnent à ce verbe le sens de *excelluit*, reliquis *præstitit*, *victoriam reportavit*, et traduisent ainsi : *ibi victoriam reportavi apud reges Persiæ*. Mais le contexte tel que l'imagine Gesenius provient de l'opinion qu'il a adoptée relativement à une lutte avec l'ange de la Perse et d'une victoire qui aurait été remportée sur lui. Nous avons vu que cette interprétation n'était pas fondée sur le texte. D'ailleurs, il ne paraît pas que *yatar* ait le sens de « remporter une victoire ». Rosenmüller, qui a traduit ainsi ce passage : *reliquus factus sum*, ajoute les observations suivantes qui réfutent l'opinion de Gesenius : Aliqui, ut Lutherus, Geierus, nec non Gesenius et Winerus in Lexicis, sic explicant : *relictus sum*, superstes mansi, tanquam viribus superior, depulso adversario, consiliis meis prævalens, conatuum meorum compos factus, *ibi apud reges Persiæ*, quos, tanquam populi Judaici dominos, in bonam flectere conabar sententiam. Eam interpretationem tamen vix admittit verbi יָתַר usus. Illud enim quamvis ab *abundandi* significatu in forma Hiphil Genes. XLIX, 4, *excelluit* denotet; nusquam tamen *praevalendi* notionem obtinet. Sed Niphal ubique *reliquus factus* significat, sive ex communi clade, quomodo solus Josua vel Caleb remansere ex Israelitis Ægypto digressis, Num. XXVI, 65, sive post sortem et fata quæ aliis sui similibus acciderunt, quomodo solus remanebat Jacobus, familiâ ipsius et reliquâ turbâ Jordanem transgressâ. Et 1 Sam. XXX, 9. הַנּוֹתָרִים *relicti* dicuntur *restitantes*, qui reliquum exercitum præ lassitudine sequi nequibant. Quare verba nostra ita potius erunt interpretanda : quum voluissem prius venire, *relictus sum ego*, i. e. retardatus sum, *apud reges Persiæ*, i. e. apud angelum regni Persici, quocum mihi concertandum fuit, a quo ne nunc quidem me expedivissem, nisi juvisset me Michael.

Nous ne croyons donc pas que l'ange dise ici qu'il a été vainqueur auprès des rois de Perse. Mais nous nous séparons de Rosenmüller et de quelques autres critiques, d'après lesquels *yaṭar* aurait le sens de « je me suis attardé, » auprès de l'ange du royaume de Perse avec lequel je luttais, et dont je ne me serais pas débarrassé, si Michel ne m'avait pas secouru. Nous avons vu qu'il n'est pas question d'un retard, et que l'Ange ne songe pas à s'excuser auprès de Daniel. L'Ange dit tout simplement au prophète : je suis resté auprès de rois de Perse, afin de continuer à lui inspirer des actes favorables aux Juifs. Ainsi, Daniel peut-être assuré qu'il a et qu'il aura après des rois de Perse un intercesseur puissant.



[c] *Auprès des rois.* Le traducteur alexandrin a lu *mēlēk* (roi) au lieu de *malkēy* (rois) et il a dû avoir suppléé le mot *sar* (prince, chef, capitaine) : μετὰ τοῦ στρατηγοῦ τοῦ Βασιλέως Περσῶν (avec le chef d'armée du roi des Perses). Théodotion a lui aussi sans doute, dans son manuscrit, le mot *sar* : μετὰ τοῦ ἄρχοντος Βασιλείας Περσῶν. Rosenmüller pense que *malkey* (rois) a ici le sens de *malkouṭ* (royaume) et que *sar* est sous-entendu. Mais l'Ange a pu très bien dire : « auprès des rois des Perses », pour faire entendre qu'il reste auprès de Cyrus et qu'il continuera à plaider auprès de ses successeurs la cause des enfants d'Israël. Bertholdt a aussi supposé que le subst. *sar* manquait et qu'il fallait traduire par : auprès du prince (de l'ange tutélaire) des rois de Perse. Cette manière de voir part de l'idée préconçue qu'il y a, dans notre texte, la mention d'une lutte entre les anges. Quelques critiques ont essayé d'expliquer le pluriel *malkēy* (rois) en supposant que Cambyse aurait été associé au trône (*Mitregent*) de Cyrus son père. Mais les fils associés au trône ne prenaient pas le titre de rois et n'étaient regardés que comme des héritiers désignés ou présomptifs (voy. p. 1085). Il ressort, d'ailleurs, tout naturellement de l'ensemble du récit que l'ange indique qu'il restera auprès du roi actuel des Perses et de ses successeurs, ainsi que Stuart l'observe très bien (In the phrase *kings of Persia*, the plural number appears to be used in order to designate collectively the *supreme dynasty* of that country). En un mot, l'ange dit qu'il continuera a rester auprès des rois de Perse, afin de leur donner des conseils favorables au peuple Juif.

14. Et je suis venu pour t'apprendre [d] ce qui arrivera à ton peuple [e] dans la postériorité des jours [f] ; car encore une vision (est) [g] pour ces jours [h].

[d] *Pour te faire comprendre, lahabinka.* Voy, vs. 12. — [e] *A ton peuple, lehammeka.* Cette expression n'offre pas par elle-même le sens restreint du peuple de l'ancienne Alliance : le peuple de Daniel est le peuple des croyants, la société des fidèles, des vrais enfants d'Abraham. Cette expression ne dit pas, forcément, que la vision n'a pour objet que l'histoire d'Israël considéré comme nation : le peuple de Daniel est le peuple de l'Alliance ancienne et nouvelle (voy. p. 999). — [e] *Beh'aḥariṭ haïïamim.* Le subst. אַחֲרִית signifie proprement « postériorité », ce

qui vient après (אַחַר, après) et il a pris le sens de fin, suite extrémité, avenir, postérité (cfr. p. 158). Tel est le sens que cette locution a par elle-même. Mais elle a aussi le sens, que nous avons indiqué : elle offre une locution que nous avons trouvée dans un passage parallèle, le sens de l'expression *lehēṭ qēż*. Ainsi que nous l'avons vu (p. 828), cette formule désigne la fin d'une période indiquée dans le contexte, c'est-à-dire l'horizon qu'embrasse la vision ou la prophétie. Les expressions *lehaḥarit haiiamim* et *lehēṭ qēż* n'indiquent pas par elles-mêmes la fin des temps (voy. p. 828-835) : elles doivent être interprétées d'après le sens indiqué dans les diverses revélations, d'après le contenu des textes ; en d'autres termes d'après la perspective du voyant ou du prophète.

1° Au chap. VIII, la fin de la vision représente une oppression du peuple juif par un roi de l'empire grec : cette prophétie a aussi en vue le châtiment du persécuteur. Le « temps de la fin » est ici le temps du règne d'Antiochus, auquel aboutit la vision contenue dans ce chapitre. Nous y apprenons que le persécuteur sera châtié ; mais il n'y est fait aucune allusion au temps messianique ou à la fin du monde : on n'y découvre aucune allusion à ces deux grandes époques de l'histoire de l'humanité (voy. p. 842). Dans le ch. XI, l'ange appelle aussi l'attention du voyant sur le temps de la persécution d'Antiochus : c'est la postériorité des jours qui font l'objet du ch. XI. La punition de l'impie qui se sera élevé « contre le Dieu des dieux » (vs. 36), l'effondrement de celui qui, au ch. VIII, nous a été présenté comme le profanateur du temple et le persécuteur du peuplé élu, est le point culminant et la péripétie du drame de l'empire grec dans ses rapports avec les juifs, c'est-à-dire du drame qui fait l'objet du ch. XI (vs. 45) et du ch. VIII, 25. A l'égard des visions de ces chapitres, les expressions *beh'aḥariṭ haiiamim, lehēṭ qēż* n'ont trait ni à l'avènement du Messie, ni à la fin du monde : la persécution et la mort subite d'un être satanique marque la fin de cette période.

2° Mais il n'en est pas exclusivement ainsi en ce qui concerne la « postériorité des jours » dont l'ange fait ici mention. Cette expression vise aussi le tableau historique représenté dans le chap. XII, qui constitue le point culminant de toutes les visions de Daniel. Ces visions sont, en effet, couronnées — comme nous le verrons plus loin — par la vision qui répond aux dernières préoccupations messianiques du prophète. Cette vision suprême forme le fond du tableau des visions des ch. II, VII et IX. Elle aboutit à la fin absolue de notre monde, au temps où le Messie

viendra établir son règne glorieux. — Les traducteurs n'ont pas indiqué avec assez de précision le sens de ce verset : « je suis venu pour t'apprendre ce qui arrivera aux derniers jours (*in novissimis diebus* — Vulgate) ; Rosenmüller : *in posteritate dierum*, i. e. in futuris temporibus ; Stuart : *in later times* ; Lengerke : *Am Ende der Tage* ; Reuss : « à la fin des temps » ; Neuchâtel : dans la fin des jours. — [g] *Car encore une vision*. Le mot *ḥazon* (חָזוֹן) signifie ici « prophétie », comme dans Isaïe (ch. I, 1). Au reste, il est bien évident que les visions prophétiques de Daniel sont des prophéties. Le mot עוֹד (encore) indique que, en dehors des prophéties contenues dans les chapitres VII, VIII et IX, il y a encore une prophétie. C'est sans raison que quelques rabbins ont conclu de ce passage qu'une autre révélation serait faite à Daniel pour lui expliquer celle-ci. — [h] *Pour ces jours*, *layyamîm* (לַיָּמִים). Ce mot offre l'article et il se rattache ainsi à la période qui vient d'être indiquée. Ainsi la Vulgate n'a pas très exactement rendu le sens : *quoniam adhuc visio in dies*. Carrière traduit ainsi cette traduction latine : « car cette vision ne s'accomplira qu'après bien du temps ». On y a vu que cette prophétie ne s'accomplirait que « dans un temps éloigné », que « dans des jours lointains, c'est-à-dire dans les temps messianiques. Saint Jérôme a trop souvent pris cette expression comme désignant la fin du monde : non in *vicino tempore*, *sed in novissimis diebus* id est in *consummatione saeculi*. Mais la vision du ch. XI n'a pour objet que la fin de la période comprise entre Cyrus et Antiochus Epiphane ; et cette fin est le règne de ce dernier roi aboutissant à un châtiment divin.

15. Et lorsqu'il parlait selon ces paroles, je tenais ma face vers la terre et je gardais le silence[i].

[i] *Ne'ĕlamti*, conj. *niphal* de אָלַם (être muet) qui a un sens reflexe : je me tins moi-même silencieux. — Daniel n'est pas encore tout à fait revenu à lui ; il résume les paroles de l'ange ; il n'ose regarder celui qui lui apparaît et il n'est pas même en état de proférer une parole. Il est comme fasciné devant l'apparition, et il ne se montrera prêt à recevoir la révélation qu'après avoir été touché de nouveau par l'Ange.

16. Et voici! comme une ressemblance des fils d'Adam[j] toucha [k] mes lèvres ; et j'ouvris ma bouche,

et je parlai; et je dis à celui qui se tenait debout devant moi : Mon Seigneur, dans la vision, mes articulations[l] se sont tournées en moi et je n'ai (aucune) force.

[a] *Comme une ressemblance* (*demût*) *des fils d'homme*, c'est-à-dire comme quelqu'un qui avait une forme humaine. Cette expression n'est pas la même que celle qui est indiquée au chap. VIII (vs. 15). Au lieu de *bnēy* (fils), les LXX ont lu *yad* (main,) et ils ont traduit : ὡς ὁμοίωσις χειρὸς ἀνθρώπου (comme une ressemblance de main d'homme); cette ressemblance d'homme est celle de l'Ange qui vient de parler. Rien n'indique qu'il soit question d'un ange différent; c'est toujours celui qui s'est présenté au verset 18. Il ne paraît pas qu'il soit le même que l'ange des chapitres VII (13) et VIII (15). Daniel n'avait senti d'abord que la main de celui-ci, et, dans ce moment, il voit sa figure. — [k] Littér. (était) *touchant mes lèvres*. L'Ange rend ainsi à Daniel la faculté de parler que la crainte et la frayeur inspirées par la grande apparition (5, 6), lui avaient fait perdre. [l] *Mes articulations*. Le mot *žarim* (צָרִים de *žar*, pierre, caillou). Divers commentateurs ont pensé que ce mot signifiait ici les angoisses de l'âme : on peut le rattacher à *žûr* (presser, assiéger, affliger). Lengerke (meine Schrecken), Maurer (*terrores mei*) le traduisent par « terreurs, » Mais on ne peut dire : « Les terreurs se sont tournées en moi. » Reuss a imaginé de mettre là des « convulsions ». (« J'ai été saisi de convulsions »), Rosenmüller, plus correct, s'exprime ainsi : *Tormina* alicujus *in ipso converti* minus congrue dicitur. Et visiones a Deo oblatæ exanimatum quidem reddunt præ metu, et debilitatum, non vero dolores excitant; vid. Vs. 8. Sed recte Jarchi et hic, et 1 Sam. IV, 19. צִירִים franco-gallica voce nunc obsoleta קרדנ"יל *cardoneil*, i. e. cardines interpretatus est, quem significatum et Proverb. XXVI, 14. obtinet, ad quem loc. vid. not. Sunt igitur verba nostra sic explicanda : *in visione ista*, quæ Vs. 5. 6. descripta est, *versi sunt cardines mei apud me*; *cardines corporis* autem vocantur extremitates ossium insertæ membrorum acetabulis, quæ in iis continentur haud secus ac cardines ostii in forium ansis. Sensus igitur hic erit : ossium meorum cardinibus præ terrore laxatis compages membrorum resolutae sunt, unde summa debilitas. (Cf. ch. V, 6). Jarchi a donc très bien traduit ce mot par « gonds. » Il s'agit là des jointures des membres. La Vulgate

traduit : *dissolutae sunt compages meae* (les jointures de mes nerfs se sont relâchées). En résumé, Daniel dit que « dans la vision (des versets 5 et 6) les articulations de ses membres ont été comme bouleversées, de sorte qu'il s'est trouvé sans force.

17. Et comment le serviteur de ce mon Seigneur [m] aurait-il pu [n] parler avec ce mon Seigneur? Car de ce moment [o] il n'est plus resté de force en moi; le souffle [p] même n'est pas demeuré en moi.

[m] *Le serviteur de...* c'est-à-dire comment moi, Daniel. Le prophète se sert d'une périphrase analogue à celles qui sont en usage chez les Hébreux, lorsqu'un inférieur s'adresse à son supérieur. Le substantif *'adonî* (אֲדֹנִי) est suivi du pronom démonstratif זֶה (*hic ille, ipse; — talis*) qui est en même temps intensif; de sorte que l'expression *'adonî zèh* signifie « *'Adonî* — celui-là, » si grand avec un 'Adoni tel (si considérable). On a dit que *zéh* avait pour but d'indiquer une opposition entre la condition humble de Daniel et la sublimité de l'Ange qui vient de lui parler. Mais nous ne pensons pas que l'Ange soit désigné par l'expression *'adonî zéh.* Daniel a en vue le Seigneur qui a été l'objet de la vision (5, 6). C'est pourquoi il ajoute : « De ce moment, » c'est-à-dire depuis l'instant où il à eu la grande vision. En d'autres termes, Daniel indique par le pronom *zéh,* — qui a une valeur démonstrative et intensive — l'homme vêtu de lin dont l'éclat l'avait ébloui et effrayé. D'un autre côté, nous ne croyons pas que le premier *zéh* se rapporte à Daniel et que l'on puisse traduire ainsi : comment le serviteur de mon Seigneur ce ... ou, en d'autres termes : comment ce serviteur de mon Seigneur. Les deux *zéh* se rapportent à *'Adonî.* On a aussi eu tort de supposer qu'il y avait là deux régimes grammaticaux et qu'il était question de deux *'Adonî.* Rosenmüller traduit par : *quomodo poterit servus Domini mei hic loqui cum Domino meo hoc*; et d'autres allant plus loin ont donné cette version : « Comment le serviteur de mon Dieu que voici, pourrait-il parler à mon Seigneur que voilà? » De sorte que Daniel opposerait « le Seigneur que voici » (l'Ange qui l'a touché) à « mon Seigneur que voilà, » c'est-à-dire « à l'apparition éclatante décrite aux versets 5 et 6. » Cette interprétation ne nous paraît pas fondée. Le pronom *zéh* conserve le même sens et il désigne toujours la même apparition ; celle, en un mot, qui a amené son évanouissement. Daniel a senti comme

l'oppression d'une sainte épouvante, parce qu'il s'était trouvé soudain — lui chétif — devant une manifestation vivante du divin Juge de l'humanité. L'adverbe הֵיךְ (comment) est une forme aramaïsante de l'hébreu אֵיךְ. — [n] *Aurait-il pu*, aurait-il été pouvant... aurait-il en état de parler. Le verbe *yûcal* יוּכַל est la troisième personne du futur *hophal* de יָכֹל, il a pu). Ce futur passif pourrait se traduire par « il aura été fait pouvant. » Mais on ne doit pas oublier que le futur indique quelquefois le passé quoiqu'il ne soit pas précédé du *vav* conversif. Daniel est encore tout préoccupé de la vision qu'il a eue. Il fait donc un retour vers le passé, et il exprime ainsi à l'Ange le regret qu'il éprouve de n'avoir pu interroger l'être surnaturel qui n'a fait que se montrer à lui. Il traduit donc ainsi sa pensée, Comment aurais-je été en état de parler avec ce mon Seigneur? Il n'indique pas ici qu'il ne *pourra* pas (*quomodo poterit...*); mais il fait comprendre que n'ayant pu interroger « l'homme vêtu de lin. » il serait heureux d'avoir une révélation au sujet du bruit des paroles qu'il a entendu. — [o] *Et moi! va'anni,* nominatif absolu. *De ce moment,* à partir de l'instant où a eu lieu l'apparition décrite aux versets 5 et 6, et non pas depuis l'apparition de l'Ange ou plutôt de la main de l'Ange (vs. 10). — [p] *Le souffle,* la respiration ne suivaient pas son cours ordinaire : Daniel était devenu semblable à un mort.

18. Et comme une apparence d'homme me toucha de nouveau [q], et me fortifia,

[q] *Et ajouta et me toucha*; c'est-à-dire : ajouta un attouchement aux attouchements précédents. L'Ange dont il est parlé au verset 16 renouvela les actions par lesquelles les sens et la parole (15 et 16) avaient été rendus à Daniel. L'efficacité et l'énergie de ce troisième attouchement amenèrent le rétablissement complet de toutes les forces et de toutes les facultés du prophète.

19. Et dit : Ne crains pas, homme des désirs [r]! paix sur toi [s]; sois fortifié et sois fortifié [t]; — et comme il me parlait, je me sentis fortifié, et je dis : parle, mon Seigneur, car tu m'as fortifié [u].

[r] Cfr. vs. II, — [s] *Paix à toi*, *šalôm lak* (שָׁלוֹם לָךְ *salus tibi*; cfr. *salamalec,* emprunté à la salutation arabe, *salam ḥaleik, salut*

sur toi)[t]. — *Sois fortifié*. La répétition du verbe (חֲזַק, il a été ou il est devenu fort, ferme, vaillant ; au *piel* il a été rendu fort, fortifié, encouragé) exprime l'intensité de l'action ou de la passion. Vulgate : *Confortare et esto robustus*. — [u] *L'hiphil hithazēqti* implique une forme réfléchie.

20. Et il dit : Sais-tu pourquoi je suis venu vers toi[v] ? — et tout à l'heure[x] ; je retournerai pour lutter avec le prince de la Perse[y], et moi partant[z] ! — et voilà ! le prince de Javan[a] est venu[b] !

[v] *Sais-tu pourquoi* ? L'Ange ne suppose pas précisément que la syncope ait fait oublier à Daniel ce qu'il lui avait dit au vs. 14, où il lui a appris qu'il était venu pour lui apprendre ce qui devait arriver à la fin des temps (des deux visions). Cette question a pour but de réveiller l'attention du voyant, en lui faisant comprendre la considération que Dieu a pour lui, puisqu'il lui envoie un Ange occupé à donner des conseils au roi de Perse, et à lutter contre les influences hostiles aux Juifs. L'Ange rappelle ainsi, en même temps, à Daniel, l'objet le plus prochain de sa mission : il lui a appris qu'il avait déjà travaillé à rendre Cyrus favorable aux Juifs (12-14) ; et il ajoute ici qu'il va continuer à lutter en faveur d'Israël. Connaissant la réponse affirmative de Daniel, l'Ange poursuit et, pour le rassurer au sujet des événements qu'il va dévoiler à ses yeux, il lui offre un tableau en abrégé qui comprend le séjour de l'Ange auprès de la dynastie persane ; l'abandon de cette seconde monarchie et l'avènement de la troisième. — [x] *Et tout à l'heure*. L'adverbe עַתָּה signifie « maintenant », et offre quelquefois le sens de « bientôt, aussitôt, sur-le-champ, dans un moment ». Après avoir accompli la mission qui lui a été conférée auprès des rois de Perse, pour lui inspirer des mesures favorables aux Juifs. — [y] *Le prince de la Perse*. On a supposé, comme nous l'avons déjà vu, verset 13, qu'il s'agit d'un ange qui aurait été vaincu, lorsque Michel vint en aide à l'ange révélateur et on a ajouté que celui-ci retournerait en Perse pour prendre le dessus et prévenir les effets de l'influence de son antagoniste. Reuss reproduit en ces termes l'opinion que nous avons combattue : « Continuation de l'allégorie du vs. 13. L'ange qui, avec le secours de Mikaël, l'a emporté sur celui de la Perse, n'arrive pas à dégager définitivement le peuple de Dieu. Pendant qu'il lutte encore, voilà qu'un autre ange

(la puissance macédonienne) survient et reprend le combat pour son compte (continue l'état d'assujettissement d'Israël) ». Reuss fait de « la puissance macédonienne » un ange; il aurait dû, par conséquent, en faire un aussi de la puissance perse ; et il aurait pu être ainsi amené à comprendre qu'il ne s'agit que « du prince de Perse » et du « prince des Grecs ». Puis, en s'en tenant au texte, on n'en vient pas à lui faire dire que « l'ange n'arrive pas à dégager définitivement le peuple de Dieu » et que l'autre ange (la puissance macédonienne) « continuera l'état d'assujettissement d'Israël ». On ne peut correctement conclure du texte que ceci : l'Ange qui vient instruire Daniel est un ange qui restera habituellement auprès des rois de Perse, et qui restera aussi auprès d'Alexandre et de ceux des successeurs de ce conquérant, qui auront des rapports avec les Juifs. Il sera auprès de ces rois pour lutter contre leurs instincts mauvais ou contre les influences funestes qu'ils pourraient subir. Cet ange empêchera, par exemple, que le décret de Cyrus pour la reconstruction du Temple ne soit définitivement révoqué, et il fera des efforts pour obtenir le décret concernant le rétablissement de Jérusalem. — [d] *Et moi partant va'ani yoẓê'.* L'Ange voit le moment où l'empire des Perses doit crouler et où il n'aura plus à lutter contre des rois de cet empire en faveur des Juifs. On s'est demandé de quel endroit il part. Mais il est facile de voir que l'Ange indique seulement par cette expression, qu'il abandonne les rois de Perse, dont il n'aura plus à s'occuper. Quelques interprètes ont regardé יוֹצֵא (sortant) comme un prétérit (et comme je sortais; Vulgate : *cum ego egrederer*) et d'autres comme un futur (Rosenmüller : *et cum ego egrediens fuero;* Stuart : *and i shall depart*). Mais l'Ange parle d'un événement, futur, il est vrai, mais qu'il voit comme s'il était présent. Du reste, on pourrait traduire ainsi : Et bientôt, dans un instant, je retournerai, afin de lutter avec le prince de Perse; et je partirai, et voici ! le prince des Grecs viendra !

[a] Le *prince de Javan* ou des Grecs, c'est-à-dire Alexandre le Macédonien. Il n'est pas question ici d'un ange des Grecs. Gabriel dit tout simplement que, après avoir abandonné les rois des Perses, qui ont déjà disparu à ses yeux, il continuera à plaider la cause des Juifs auprès du conquérant qui lui apparaît dans le lointain. C'est ce qu'il déclare au verset suivant. — [b] *Est venu.* Quelques commentateurs traduisent par « viendra » (Stuart : *Will come*). Mais l'Ange voit Alexandre comme s'il était présent; le conquérant est venu, et il a ruiné l'empire des Perses. L'Ange retrace ainsi l'avenir : au moment où je sors et que je n'ai plus

à lutter pour Israël auprès des rois de Perse, un autre roi est venu : à peine le combat contre les premiers sera-t-il fini, que j'aurai à engager une nouvelle lutte contre les rois grecs. Ces paroles indiquent que, après avoir abandonné les rois de Perse à leur malheureux sort, l'ange continuera d'être, auprès des rois grecs, le bon ange des Juifs.

21. Cependant je t'annoncerai ce qui est tracé dans le livre de vérité [c], — et personne ne m'aide [d] contre ceux-là [e], si ce n'est Michel, votre prince [f].

[c] *Ce qui est tracé dans l'Ecriture* (בִּכְתָב), c'est-à-dire dans le livre de vérité. Il s'agit ici du Livre des décrets divins dans lequel sont consignés les futurs contingents : les événements qui se produiront, ce qui sera vrai, ce qui se réalisera, le livre qui contient l'histoire future du monde (cfr. Deutér., XXXII, 34 ; Ps. CXXXIX ; Mal., III, 16 ; Apoc., V, 1). L'Ange va faire connaître à Daniel ce qui est contenu dans ce livre au sujet des guerres des rois de Perse et des rois grecs contre le peuple juif, les luttes dont il va être question au chapitre suivant et qui ont déjà commencé. Au sujet de la vue des choses futures en Dieu, voyez l'*Introduction*. — [d] *Personne* : littér. *un, n'est* אֵין אֶחָד, *m'aidant* (littéral. se rendant fort, déployant sa force avec moi : *Mitḥazzēq*, part. act. *hithpael* de *ḥazaq*, être et devenu fort. — [e] *Contre ceux-là*, c'est-à-dire contre ceux qui apparaissent dans le livre de vérité comme des adversaires d'Israël. — [f] *Michel, votre prince* (שַׂרְכֶם). Ce prince, *sar* (שַׂר), l'ange gardien ou protecteur d'Israël. Voy. vs. 13. Nous avons indiqué comment le mot *sar* signifie purement et simplement un chef, un prince ; et nous avons vu aussi qu'on ne peut se fonder sur ce mot pour transformer les rois des Perses et des Grecs en anges gardiens. Nous avons vu aussi comment Michel, qui est un des princes (*sarim*) de la hiérarchie céleste, a pu être nommé *sar* en sa qualité de prince et de chef de la milice céleste. De sorte, qu'un ange peut être un *sar*, sans que pour cela tout *sar* soit un ange, Michel avait été établi chef tutélaire ou protecteur de la nation juive. C'était le défenseur du peuple élu, du peuple messianique, et l'Eglise chrétienne a été, par suite, autorisée à honorer elle-même cet archange, ce prince, ce chef des anges, comme son protecteur spécial.

En terminant ce chapitre, nous croyons devoir communiquer

au lecteur le commentaire qu'en a donné Kuenen (*Hist. crit.*, p. 531), en ces termes : « Un être céleste qui se trouve en rapport étroit avec Israël — selon toute apparence l'ange Gabriel — apparaît à Daniel sur les bords du Tigre et lui révèle l'avenir : aussitôt le prophète, épouvanté d'abord par cette apparition, est fortifié et encouragé par deux autres êtres célestes (ch. X : 16, 18 comp. XII, 5). Ici encore nous n'avons pas affaire à une vision réelle. Ce jeûne de trois semaines (ch. X : 2, 3), qui sert d'ailleurs à préparer le prophète à recevoir la révélation divine, la théorie des Anges qui nous est présentée ici (ch. X, 12, 16, 18, 20 ; XI, 1), tout cela est d'une époque plus récente et indique assez que la vision dans son ensemble n'est encore qu'une simple forme littéraire. » On admirera d'abord, dans ce passage, la sagacité du critique qui n'a pas su voir dans le livre de Daniel la différence des apparitions divines et des apparitions angéliques. Certainement, l'Etre céleste qui se tient sur les eaux du Tigre n'est ni Gabriel ni un ange créé quelconque. Mais le professeur de Leyde ne veut pas d'une Théophanie messianique, et il n'a pas su, dès lors, constater que Daniel n'a jamais présenté les anges avec l'appareil qu'il donne aux manifestations divines (voy. pour celles-ci ch. VII, 9, 10, 13 ; et pour les simples anges, VII, 16 ; VIII, 16, 17, IX, 21, etc.). Les criticistes se plaisent ainsi à omettre les traits caractéristiques de la prophétie et à en modifier à leur gré les détails. Remarquons ensuite que Daniel n'est pas fortifié par « deux autres êtres célestes » ; Daniel ne parle d'abord que « d'une main qui le toucha » (vs. 10), et il fait comprendre que c'est la main d'un envoyé céleste, puisqu'il ajoute qu'il lui parla. La suite du récit fait comprendre qu'il s'agit du même ange mentionné plus loin (vs. 16). Nous ne saurions ensuite nous empêcher de trouver étrange, et tout à fait ridicule, la conclusion que Kuenen veut tirer du « jeûne de trois semaines » et de « la théorie des anges. » Il n'est pas vrai que tout cela soit d'une époque postérieure à la captivité de Babylone (voy. *Introd.*, p. 679 et 641). La conclusion de Kuenen est donc en l'air ; elle ne repose que sur une hypothèse tout aussi chimérique : l'hypothèse de l'impossibilité du surnaturel, l'hypothèse, en un mot, à laquelle les rationalistes ont recouru — inutilement d'ailleurs — pour dissimuler leur impuissance et leur confusion.

CHAPITRE XI.

RÉVÉLATION PROPHÉTIQUE D'UN DRAME DU TROISIÈME EMPIRE QUI ABOUTIT AU CHATIMENT DE L'ANTECHRIST DE L'ANCIEN TESTAMENT.

Sommaire. — Ce premier tableau de la vision offre des révélations sur l'avenir du peuple de Dieu dans ses rapports avec les puissances sataniques représentées par les rois d'Egypte et de Syrie. Après avoir dit qu'il a aidé Darius le Mède, l'Ange ne faisant qu'indiquer quelques rois de l'empire perse, et ayant annoncé les guerres qui devaient éclater entre cette puissance et celle des Grecs, va droit au fondateur de l'empire macédonien ou du troisième empire. Le drame macédonien attire ensuite l'attention de Daniel et la partie de ce drame qui intéressait souverainement les Juifs, c'est-à-dire la lutte qui devait avoir lieu entre la Syrie et l'Égypte, est décrite avec détail à cause des hostilités qu'elle devait entraîner contre le peuple de Dieu; à cause de l'horrible persécution, des épreuves que ce peuple devait subir de la part d'un des rois de Syrie; à cause surtout des mesures abominables de ce roi contre les sanctuaires du vrai Dieu et contre ses fidèles. Après avoir fait connaître le milieu où se déroulerait ce drame terrible, après avoir mentionné l'agression du tyran syrien contre le peuple élu, l'Ange vise le dénouement et fait apparaître ce criminel mourant loin de son pays et dans le plus complet abandon.

Objet, but, authenticité de ce chapitre. — Le peuple de l'Alliance devait un jour avoir à souffrir beaucoup de la lutte des Ptolémées et des Lagides, et c'était de l'une de ces deux cornes de la troisième monarchie que devait surgir le plus dangereux ennemi du culte mosaïque (VIII, 9, 23). C'est en vue des épreuves et des tourments que le peuple juif aurait alors à subir, que l'Ange révèle à Daniel les événements qui devaient aboutir à ce terrible moment. L'objet de la révélation contenue dans le ch. XI est donc le même que celui de la vision du chapitre VIII. On y trouve le développement prophétisé de l'histoire de deux monarchies issues du troisième empire, les monarchies égyptienne et syrienne, et plus particulièrement cette dernière, jusqu'à Antiochus Epiphane inclusivement. Ainsi, la partie du ch. VIII relative à la Perse, n'est mentionnée que som-

mairement, et il en est de même des faits qui concernent la formation et le démembrement de l'empire grec. Cet aperçu historique commence par Ptolémée Lagus (le roi du Sud — vs. 5) et Séleucus Nicator (le roi du Nord). Puis vient l'esquisse d'une succession d'événements sous des rois d'Egypte et de Syrie. Aux versets 21-45, l'histoire d'Antiochus Epiphane est décrite dans les plus petits détails. On a pu dire que cette description est faite d'une façon telle qu'elle n'a rien de pareil dans les autres écrits prophétiques de la Bible.

Pour comprendre les raisons qui ont porté le Dieu d'Israël à prophétiser une histoire des Ptolémées et des Lagides, dans laquelle les rois, dont les noms propres ne sont pas exprimés, apparaissent, néanmoins, d'une manière assez transparente pour qu'on ne puisse pas s'y tromper, il faut tenir compte de la situation qui fut faite au peuple élu depuis le rétablissement de Jérusalem, sous Esdras et Néhémie, jusqu'à la persécution si désastreuse d'Antiochus Epiphane. D'après un dessein bien arrêté de la sagesse divine, le prophétisme devait se taire pendant les quatre derniers siècles qui séparent Esdras de Jésus-Christ. Et pourtant le peuple élu devait avoir grandement à souffrir dans les vicissitudes des conflits de l'Egypte et de la Syrie. De ce dernier royaume devait surgir une catastrophe qui, sous certains rapports, serait aussi terrible que celle qui avait détruit le royaume de Juda. On ne peut, dès lors, s'étonner que l'Eternel ait voulu faire annoncer d'avance les calamités qui fondraient un jour, à une époque marquée, sur son peuple. En faisant connaître d'avance des faits qui devaient surtout intéresser les Juifs pendant la période si troublée du règne d'Antiochus, Dieu voulait les prévenir contre les sophismes inventés par la gentilité et les prémunir contre les séductions des mœurs grecques. Les enfants d'Israël, fidèles à leur Dieu savaient ainsi qu'un danger les menaçait; mais ils savaient aussi que cette épreuve ne les empêcherait pas de triompher et d'accomplir leurs destinées messianiques. Les prédictions, plus circonstanciées de ce chapitre, ont donc pour but d'ajouter quelques rayons de lumière sur la prophétie du ch. VIII; afin que du temps de son accomplissement, on ne pût s'y méprendre, en comparant l'événement avec le tablean qui en avatt été fait d'avance. Comme les révélations prophétiques des ch. II et VII, celles du ch. XI ont ainsi pour but d'orienter le peuple juif sur son avenir, afin que la persécution ne fût pas pour lui un événement imprévu. En donnant à ce peuple messianique des preuves, des gages de sa protection,

Dieu se proposait d'assurer la fidélité et la constance des justes dans la grande crise qui amena le triomphe des Machabées. D'un autre côté, en voyant l'accomplissement des prophéties relatives aux Lagides et aux Séleucides, les Juifs pouvaient conclure que les prophéties messianiques des ch. II, VII et IX s'accompliraient avec la même exactitude.

Négligeant de se rendre compte du plan divin à l'égard de son peuple, les critiques rationalistes n'ont pas manqué de prétendre que ce chapitre a été écrit *post eventum*. Il se sont fondés sur la multiplicité des détails et sur l'impossibilité d'un miracle. En somme, ils ne s'appuient que sur leur supposition, *a priori*, au sujet du miracle. Comme cette assertion a été suffisamment réfutée (*Introd.* p. 505 et ss.), nous avons le droit de ne pas nous y arrêter. Nous avons vu que la clarté de cette prophétie, l'exactitude avec laquelle elle s'est accomplie, ne pouvaient pas donner un motif suffisant pour contester l'authenticité du livre qui la renferme (*Introd.*, p. 50, 542 et 550). Aussi ne s'explique-t-on pas que Zœckler, qui admet l'authenticité du livre, ait pris prétexte des détails du ch. XI pour supposer qu'une main moderne aurait retouché ce chapitre ou l'aurait ajouté plus tard. Le plus ou le moins de détails ne fait rien à l'affaire : la prophétie des empires et celle des 70 semaines offre des détails qui, pour être moins nombreux, n'en sont pas moins miraculeusement annoncés que ceux du ch. XI. Il n'est pas plus permis de douter de l'authenticité des prophéties de ce dernier chapitre que des oracles des ch. II, VII et IX. Les prophéties détaillées sont possibles ; et l'Inspirateur des prophètes ne trouve pas plus de difficulté à leur transmettre des révélations de cette nature que des révélations moins circonstanciées. Le caractère de ce chapitre doit, dès lors, déterminer, préciser et fixer nos vues au sujet du prophétisme biblique ; et nos vues terre à terre ne nous donnent pas le droit de le restreindre et de lui marquer des limites. Quand on songe, d'ailleurs, à la redoutable crise qui menaçait le sanctuaire et le peuple élu, on ne répugne pas à croire que des révélations célestes aient été données à ce peuple qui ne devait plus être soutenue par des prophètes. Il y avait, dès lors, un intérêt moral supérieur dans cette prophétie détaillée des événements de l'histoire des Séleucides. Nous y voyons une preuve évidente de l'amour de Dieu pour son peuple et du soin providentiel qu'il lui accordait.

L'unité du livre a été établie avec une entière évidence (*Introd.*, p. 152 et ss.). On ne peut donc pas supposer que le ch. XI

ne fait pas partie intégrante de la prophétie de Daniel. Aussi Lengerke ne s'est-il pas trompé en constatant que les ch. X-XII sont du même auteur. Tout en mêlant à son jugement sur ce point des erreurs qu'il ne nous sera pas difficile de relever, il a abouti à ce résultat, qui ressort d'une critique sérieuse de notre livre : « Il n'y a pas de doute, » dit-il, « sur l'indentité de l'auteur, qui est le même que celui des autres chapitres. Partout se trouvent des rapports à ce qui précède ; le langage et l'exposition sont ceux des autres chapitres. La rédaction seule de cette partie du livre est postérieure à ce qui précède ; ce que prouvent le jeûne de trois semaines (X, 2), la distinction des anges supérieurs et anges inférieurs (X, 5), la doctrine des anges protecteurs (X, 13). Le caractère de cette vision est celui de la poésie, et la rédaction peut avoir eu lieu immédiatement après la mort d'Antiochus Epiphane, dont les détails sont précis » (V. 485). Nous devons, en effet, regardor comme établi que tout le livre de Daniel provient d'un même auteur. Quant aux motifs allégués pour prouver que la rédaction des ch. X-XII est postérieure à celle des autres chapitres, nous avons déjà montré qu'ils ne sont pas sérieux. Les pratiques de pénitence et l'angélologie juive ne proviennent pas du parsisme et ne sauraient, en aucune façon, prouver que l'auteur de ces chapitres a écrit à une époque postérieure à la troisième année du règne de Cyrus (voy. *Introd.*, p. 679, 641). Ce que dit le critique prussien au sujet de la « poésie » de ces chapitres ne saurait guère nous émouvoir : ils offrent le caractère, ils portent la marque des autres chapitres de Daniel. Ce rapport, que Lengerke reconnaît lui-même, entre la prophétie du ch. XI et les prophéties qui l'ont précédée, est une preuve interne de son authenticité. Ce chapitre est du même auteur que le reste du livre ; et le livre est vraiment l'œuvre de Daniel. Nous l'avons montré dans notre Introduction et dans notre commentaire. Les objections de la critique négative n'offrent ici rien que des généralités contre le miracle. C'est en vain, d'ailleurs, qu'ils croient trouver un obstacle dans la précision beaucoup plus grande, dans notre ch. XI, que dans d'autres endroits de la Bible. Nous admettrons volontiers qu'aucun homme, livré à lui-même, n'aurait pu, du temps de Cyrus, tirer de si loin l'horoscope des années à venir sur les rois grecs de l'Egypte et de la Syrie. Mais ce n'est pas une raison pour qu'un observateur plus perspicace, parce qu'il était doublé d'un Inspirateur divin, n'ait pu voir des éventualités qui devaient se produire dans ces temps encore lointains. Il suit de là seulement que les ra-

tionalistes sont forcés de conclure à l'origine surnaturelle de cette prophétie, dans laquelle se manifeste, d'une façon indéniable, la prescience de Celui qui fixe à chaque chose son heure et ses limites.

[a] Et moi, dans la première année de Darius le Mède, [b] je me tins debout[c] pour le soutenir et pour le fortifier [d].

[a] La distinction des chapitres n'a pas été toujours faite avec intelligence; et ici, en particulier, le premier verset du chapitre XI aurait dû — ce nous semble — être rattaché au ch. X, car il complète ce que nous pouvons appeler l'exorde de la prophétie. Ce verset est, en effet, la suite du discours de l'Ange qui explique ainsi la pensée du verset 21, en disant que depuis l'époque indiquée, il s'était joint à Michel pour l'aider et agir de concert avec lui. — [d] *Dans l'année une* (première) *de Darius le Mède.* Cette année-là (559-558) fut une année critique pour la monarchie chaldéenne (voy. *Introd.*, p. 389 et ss.; et *Comment.*, p. 450). L'avènement de Darius le Mède avait *brisé* et désorganisé la royauté chaldéo-assyrienne. — [c] *Je me tins debout*; littér. mon tenir debout (fut). L'infinitif avec un pronom suffixe devient un substantif. On peut le traduire par le présent ou par le prétérit (je me suis tenu, je me tins, je me tenais debout, etc.). — [d] *Pour* le soutenir... On s'est demandé si le pronom *lô* (לוֹ, à lui) se rapportait à l'ange Michel ou à Darius le Mède; en d'autres termes, si l'ange révélateur a soutenu et fortifié Darius ou s'il dit seulement qu'il s'est joint à l'archange Michel, gardien d'Israël. Quelques commentateurs prenant Darius pour le prétendu Cyaxare II, oncle de Cyrus, ont supposé que Gabriel se tint auprès de ce roi pour le soutenir. Même en rectifiant ce point d'histoire, il aurait pu se faire que l'Ange — comme cela arriva à Daniel — crût que Darius le Mède, le successeur de Balthasar, Evilmérodach, donnerait le signal de la délivrance d'Israël. Les anges ne sont pas omniscients. D'un côté, Cyrus ne se nommait encore qu'Agradates (voy. *Introd.*, p. 384); et, de l'autre, en voyant la première *brèche* (p. 450) faite à la royauté de Nabuchodonosor, l'Ange put espérer que Dieu, se laissant toucher par les prières de ses serviteurs, ferait de ce roi le libérateur des Juifs. Il faudrait, dans ce cas, supposer que l'Ange n'en dit pas davantage, parce que Daniel peut aisément comprendre pour quel motif ce

protecteur des déportés s'était bien vite retourné du côté de Cyrus. Il n'aurait pas tardé à constater que ce gendre de Nabuchodonosor, dominé par des seigneurs chaldéens et mèdes, se proposait — non pas de ruiner l'empire chaldéen — mais de l'étendre sur la Médie et sur la Perse. Comme l'Ange savait qu'il fallait détruire la puissance chaldéenne, — irrémédiablement hostile à Israël, — il était facile de conclure qu'il était inutile de persister à aider et à fortifier Darius : ce n'était pas le roi qui délivrerait Israël. Il n'y aurait pas à s'étonner, avec Rosenmüller, que l'Ange eût aidé quelqu'un qui n'était pas Juif. L'Ange l'aurait aidé, dans l'intérêt de ceux-ci, comme Daniel le fit. Toutefois, en examinant de près le récit de l'Ange, on peut voir qu'il n'est fait ici mention de Darius que pour fixer la date, comme en passant et d'une manière incidente. Celui dont il s'agit est Michel mentionné au verset précédent (X, 21). Déjà nous savons (vs. 13) que les deux anges ont mis leurs forces pour défendre les intérêts d'Israël auprès du roi de Perse. Ici, Gabriel indique la date de ce concours mutuel (vingt et un ans avant la prise de Babylone), et il fait comprendre en même temps à Daniel que les deux champions invisibles de la nation juive resteront unis et continueront à combattre les enemis de ce peuple sous les monarchies des Perses et des Grecs. Ainsi, c'est à partir de la première année du règne de Darius-Nériglissor (559-558), que Michel, l'ange protecteur d'Israël, excita Cyrus à s'emparer de Babylone, et que l'Ange qui parle à Daniel concourut aussi, en assistant Michel, à la délivrance des Juifs. En s'exprimant ainsi, l'Ange répond de nouveau, indirectement, aux préoccupations du prophète, et le rassure, en lui apprenant que Dieu n'avait pas abandonné son peuple et que les deux anges qui avaient veillé sur ses intérêts continueraient à le défendre contre les nouveaux ennemis dont il allait lui parler. Hævernick trouve qu'il ne convient pas de présenter les deux anges comme se portant ainsi des secours. Mais il suffit de remarquer que les anges ont des facultés limitées, et qu'ils pouvaient agir chacun dans une sphère distincte. Il pouvait très bien se faire que l'ange-interprète restât en prermanence auprès de Cyrus et de ses conseillers, tandis que Michel exerçait son action, tantôt à Babylone et tantôt dans l'armée médo-persane. Les deux anges concouraient ainsi au même but : le triomphe de Cyrus et la délivrance d'Israël.

Les LXX et Théodotion (ἔστην εἰς κράτος καὶ ἰσχὺν, je me tenais en force et en force), n'ont pas tenu compte de לִי ; et au lieu de

Darius, ces traducteurs ont mis Cyrus. Evidemment, ils ne comprenaient rien à cette mention d'un Darius le Mède ; et ils ont supposé qu'il s'agissait de la première année du règne de Cyrus à Babylone. Mais c'est là de la pure fantaisie. Rosenmüller dit très bien à ce sujet : *Sed quae in nostris codicibus hebraicis extat temporis notatio omnino rectè se habet.* La Vulgate rapporte le pronom à Darius : *Ego autem ab anno primo Darii Medi, stabam ut confortaretur et roboraretur.* Saint Jérôme met ce verset dans la bouche de Daniel et il suppose qu'il s'agit ici de Cyaxare de la Cyropédie. Il expose ainsi ce passage : Ego, inquit Daniel, ab anno primo regis Darii qui subvertit Chaldæos..., stabam in conspectu Dei... Ergo et nunc, narrante propheta : ab anno primo Darii Medi stabam et deprecabar, ut confortaretur ejus imperium, Deus respondit (vs. 2) : *et nunc veritatem annunciabo tibi.* Estque sensus : quia vis nosse de Persarum regibus quid futurum sit, audi ordinem rerum, et ausculta quod quæris. Mais le renseignement relatif aux Perses n'est contenu que dans le second verset, et c'est surtout l'empire des Grecs que la révélation a en vue. Stuart trouve que l'interprétation qui rapporte *lô* à Darius, s'accorde difficilement avec le texte. Maurer s'exprime ainsi à ce sujet : לו referendum esse ad Michaelem (10, 21), nemo erit cujus aperti sunt oculi, quin videat. On ne peut pas, du reste, objecter que, dans ce cas, l'Ange parle de Michel comme d'un être qui lui est inférieur, car il ne s'agit pas d'une infériorité de l'archange : il résulte seulement de là qu'un ange n'est pas tout-puissant. Rosenmüller répond, d'ailleurs, très bien à cette objection comme il suit : Nec obstat, quod angelus supra X, 13. Michaelem ut suum opitulatorem describit. Nam quum X, 21. Angelus se et Michaelem *junctis viribus* dicat restitisse principibus Persiæ et Græciæ, hic apte dicere potuit, se in pugna contra communes adversarios Michaeli ad eum juvandum adstitisse.

2. Et maintenant je t'annoncerai la vérité[d]. Voici ! trois rois s'élèveront[e] encore en Perse[f]; et le quatrième s'enrichira de richesses plus que tous (les autres)[g]; et quand il sera devenu fort par ses richesses, il excitera tout[h] contre le royaume de Javan[i].

[d] *La vérité*, *'ěmět* contrac. de *'aměnět*. L'article est omis comme abstrait et comme équivalent à : « ce qui est vérité ». [e] *Trois*

rois s'élèveront; littéral. se tenant debout (עֹמְדִים). L'Ange a devant lui comme le tableau de l'histoire, et il décrit les personnages tels qu'ils lui apparaissent dans un ordre rapide de succession. — [f] *Encore en Perse.* Cahen : « Voilà que trois rois seront en Perse, et le quatrième... » Il ne rend pas le mot *hod* (עוֹד, encore, en outre, encore plus); la Vulgate a traduit très littéralement : *Ecce adhuc tres reges stabunt in Perside, et quartus...* Ainsi, le texte mentionne d'abord trois rois après, ou sans compter Cyrus qui régnait alors, d'après cette prophétie (ch. X, 1). — [g] *Le quatrième amassera des richesses,* s'enrichira de richesses (*yahašîr hošer*, au-dessus de tous). Le verbe est construit avec le substantif pour indiquer l'intensité de l'action) *au-dessus de tous* (les rois qui l'auront précédé ou suivi), *et selon son devenir* fort (*ûkehĕzqatô*; infin, avec ה paragogique changé en ת devant le suffixe) (cfr. II, Paral. XII, 1). — *Mikkol,* en comparaison de tous (מִן est comparatif après *gadôl*). — [h] *Il excitera, soulèvera* (*yahîr*, prétérit *hiphil,* de עוּר; éveiller, réveiller) *tout,* tous (les peuples). — [i] *Contre le royaume de Javan.* On a expliqué différemment la préposition *'et* (אֵת, auprès, avec, contre, dans, outre, sur). Rosenmüller affirme qu'elle n'a jamais le sens de « contre ». Cependant, Noldius (*Concordantiae, particul. hebraeo-chald.*) offre divers exemples qui autorisent la traduction que nous avons adoptée. Ainsi, Genèse XVI, 19 : « Quatre rois *contre cinq*; Jérémie, XXXVIII, 5 : Le roi ne peut rien *contre* vous, » etc. D'après Gesenius (*Thesaurus,* etc., p. 167), le premier sens de את est : *apud* aliquem... *apud me est, penes me est*; la seconde signification est celle de *cum* (avec) : Quemadmodum latine dicitur *bellum gerere cum aliquo* ita etiam hebraice אֵת. Ce même lexicographe dit ensuite : 3) usurpatur pro *contra* ubi agitur de bello, lite, pugna; et il traduit ainsi un passage de Jérémie (XXXVIII, 5) : *Nam rex nihil valet contra vos.* Ainsi, la Vulgate a très bien dit : *Concitabit omnes adversum regnum græciae.* Le grec de Venise donne le même sens : « Il suscitera toutes choses au royaume du Grec » (ἐρεθιεῖ τὰ πάντα τῇ βασιλείᾳ τοῦ Ἕλληνος). Bertholdt a traduit de la même manière : « Il convoquera tout contre le royaume grec » (*er wird alles gegen das griechische Reich aufbieten*). Hitzig dit également : *so wird er Alles aufbieten nach dem Königreiche Javan.* On n'est pas, en effet, admis à soutenir que les exemples présentés ci-dessus ne sont pas concluants. Il faut, dès lors, voir, dans la mention de ce quatrième roi, la désignation de Xerxès.

Encore une interprétation fausse et superstitieuse d'un accent. — Divers critiques prétendent que l'hébreu doit se traduire ainsi : « Il suscitera tous (contre lui-même), y compris le royaume de Grèce ; » et ils invoquent un accent dont ils s'exagèrent la valeur et qui les stupéfie. Ainsi, Rosenmüller adresse ce *Quos ego* à Bertholdt : Refragantibus accentibus, nam accentus distinctivus major, *Sakeph Katon*, voci הַכֹּל appositus, vetat eam eo, quod Bertholtus fecit, modo cum verbis proximis construere. Rosenmüller tient donc compte de l'accent, qui affecte le mot *hakkol* (tout), et il traduit : *excitabit universos, videlicet regnum Graeciae*. Cette virgule, si bizarrement introduite dans ce passage, ne déplaît pas non plus à Maurer : *Excitabit* insolentia sua ad bellum *universos, regnum Graeciae*. Lengerke ne pouvait pas non plus manquer de se mettre à genoux devant cet accent, comme il l'a fait pour l'*athnach,* lorsqu'il y a trouvé une occasion de dénaturer un texte. Il traduit ainsi : *und zur Zeit... wird er aufreizen alle, das Königreich Griechenland*. Cahen, que Lengerke fait marcher au doigt et à l'œil, traduit de la même façon : « Il excitera tout, le royaume ionien, et il ajoute : L'accent disjonctif sur הַכֹּל ne permet pas de prendre les trois derniers mots comme l'objet de l'excitation, mais comme l'explication ; c'est donc à tort que la Vulgate dit : *et concitabit omnes adversum regnum Graeciae.* » Stuart pense que *hakkol*, avec l'article, signifie « le tout, » τὸ πᾶν, et que cette expression signifierait « le monde entier, » c'est-à-dire les contrées environnantes, et que les mots suivants, « le royaume de Javan » seraient en opposition avec « ce tout » et spécifieraient la contrée principale contre laquelle Xerxès dirigera ses forces. Il traduit ainsi : *he will rouse up all — even the kingdom of Greece*. Sans doute, en ce sens, cette version ne contredit pas l'histoire ; et on pouvait ponctuer ainsi : « Il soulèvera tout : le royaume ionien », c'est-à-dire tous les Grecs qui se soulevèrent contre Xerxès. Mais on ne voit pas alors ce que vient faire ici le mot *hakkol* : point n'est besoin de dire qu'il excita « le tout » contre lui, pour s'en tenir à indiquer « le royaume de Javan. » Cette façon de parler ne nous semble pas naturelle (1).

(1) Théodotion n'a pas tenu compte d'un accent qui n'existait pas de son temps, mais il a modifié le texte ainsi qu'il suit : « Il soulèvera contre toi les royaumes des Grecs (ἐπάναστήσεται πάσαις ταῖς βασιλείαις τῶν Ἑλλήνων) ; la version alexandrine traduit tout aussi librement : ἐπαναστήσεται παντὶ βασιλεῖ Ἑλλήνων. La version syriaque se contente aussi de dire : « Il excitera tous les royaumes des Grecs. »

Nous sommes donc ainsi amenés à nous demander ce que signifie cet accent disjonctif, ce *zakef-qaton*, cette prétendue virgule introduite ici par les Massorètes. Elle n'a d'autre valeur que celle d'un ponctuateur qui a pu très bien se tromper. Il prouverait ainsi tout au plus que ce personnage n'a pas compris ce passage. Mais nous n'avons pas à lui faire cette injure. Il pourrait, en effet, nous répondre qu'il a senti ici le besoin de respirer et d'indiquer aux psalmodiateurs ou chanteurs un moment d'arrêt ; il pourrait dire encore qu'il a voulu marquer de la sorte l'importance du mot « tout », et faire comprendre combien fut grand le nombre de peuples qui entrèrent dans la coalition contre la Grèce (voy. p. 945 et ss.). Au fond, les accents ont surtout pour objet de donner aux syllabes le ton et la quantité qui leur sont propres. Il n'y a pas de mot qui ne soit accompagné d'un accent. Les transformer d'une façon absolue en signes de ponctuation est une ineptie qui dénote un sens critique bien émoussé et qui peut justement être comparée à celle qu'on a reprochée à certains librettistes : « Les incohérences, les coq-à-l'âne, les calembours ne gênaient pas le compositeur. Quand Auber chantait : « Ami lama, Tinée est belle ! » et Meyerbeer : « Ne te repens (arrêt) point noble fille ! », ils prenaient modèle sur Rossini commencant ainsi la cavatine du *Barbier : Una voce poco fà* (arrêt et respiration) *quì nel cor mi risuonò*, si bien que Rossini a l'air de dire : Une seule voix fait peu de chose, tandis que *pocofà* est une locution adverbiale. » En somme, le *zaqēf qatôn* indique une pause qu'on ne peut pas même, dans le cas présent, exprimer par une virgule : cet accent tonique marque tout simplement qu'en psalmodiant il faut appuyer de préférence sur ce mot. Il arrive si rarement à Reuss d'éviter les occasions de se méprendre, que nous nous faisons un devoir de dire qu'ici il a jeté l'accent en l'air et a traduit en n'en faisant aucun cas : « Il mettra tout en mouvement contre le royaume de Grèce. »

L'expression « royaume de Javan » est une dénomination qui désigne toute la Grèce. C'est le troisième grand empire qui entre en scène. Sous le nom de *Javan* ou de *Ion* (יון), l'Ecriture désigne toujours la Grèce, sous le nom d'Ionie qui fut un des anciens noms de ce pays. La confédération hellénique a pu être désignée comme un royaume (מַלְכוּת, royaume, domination), parce qu'il n'est pas question de la forme politique, mais de la « puissance ». Ce mot hébreu signifie « domination » en général. L'Ange ne se propose pas de s'occuper de la constitution politique des divers Etats grecs. Il parle de la domination

ou du règne des Grecs et il aurait même pu, avec d'autant plus de raison, lui donner le nom de *malkût*, qu'il ne considère en elle qu'une puissance concentrée dans Alexandre, que tous les Etats de la Grèce devaient nommer leur général en chef. D'ailleurs, ces Etats grecs pouvaient être désignés ainsi par anticipation et tels que l'Ange les voyait composant sous Alexandre et ses successeurs le troisième grand empire (le royaume hellénique, le royaume ou l'empire, c'est-à-dire la domination des Grecs). C'est ainsi que l'auteur du premier livre des Machabées (I, 10) ne doutait pas de l'unité de l'empire grec ou macédonien, lorsqu'il disait d'Alexandre : Ἐβασίλευσε ... πρότερος ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα.

Les cinq rois de Perse visés par l'Ange. — Trois rois de Perse sont d'abord mentionnés après Cyrus. Or, on sait que le conquérant eut, pour successeurs, Cambyse, le pseudo-Smerdis et Darius d'Hystaspe ; et soit qu'on regarde le livre comme prophétique, soit qu'on le regarde comme composé *post eventum*, on doit admettre, sauf preuve du contraire, que l'auteur s'est exprimé conformément à la vérité historique. Quelques critiques, ne tenant pas compte du texte, ont compté ces rois d'une façon qu'il n'est pas possible d'admettre : ce seraient Cyrus, Cambyse et la domination des Mages ou le Pseudo-Smerdis (Polychronius), Cyrus, Cambyse, Darius l'Hystaspide (C. B. Michaelis). Mais le mot *ḥod* (encore) marque clairement que Cyrus est exclu. Aussi, d'autres ont-ils admis qu'il ne faut pas compter Cyrus, et ils arrangent ainsi leur liste : Cambyse, Darius d'Hystaspe et Xerxès (Maurer, à qui il plaît de supposer que, d'après le texte, Xerxès serait le dernier roi de Perse : ultimum Persarum regem facit Xerxem). Lengerke et Hitzig sont du même avis. Toutefois, ce dernier reconnaît que le texte annonce un quatrième roi après Cyrus, mais il a le tort de supposer que ce quatrième roi est Artaxerxès. Lengerke, et Maurer à sa suite, prétendent que *harbiḥi* signifie le quatrième en comptant le roi régnant alors (Cyrus). De sorte que le quatrième est le dernier des trois qui viennent après Cyrus. Ils en appellent à l'article qui, dans le cas où il s'agirait du quatrième roi après Cyrus, devait être omis. Moses Stuart ne trouve pas qu'il y ait là une preuve bien sérieuse (I see no good reason for this, in the appeal which they make to the article). Ce critique répond, en effet, que, après avoir dit qu'il s'élèvera trois rois dont il passe l'histoire sous silence, le Révélateur arrive à un autre distinct de ces trois et en donne en partie l'histoire. Stuart ajoute ensuite : « La

distinction que l'on a en vue et l'emphase requise demanderaient chacune l'article. Le même critique ajoute qu'il n'est pas rare de mettre l'article devant un nombre *ordinal* lorsque le nom qui lui est adjoint l'omet. Lorsque le nombre *ordinal* est distingué spécialement d'autres objets qui précèdent, il est d'usage que l'article soit employé. Dans le cas présent, la signification naturelle de הָרְבִיעִי est le *un* qui vient après les trois ». Enfin, le même exégète remarque avec raison que cette interprétation est d'accord avec la réalité historique (1). Nous pourrions ajouter ici qu'il a pu se produire une confusion, dans l'esprit des copistes, entre אַרְבַּע, qui signifie « quatrième » (cfr. Zach., VIII, 1) et רְבִיעִי, qui a le même sens. Dans un mélange de ces deux formes, l'*aleph* prosthétique aurait pu facilement être changé en הָ. Mais il est plus simple de nous référer à une règle de la grammaire hébraïque que Sarchi (*Nouvelle grammaire héb.*, p. 235) expose en ces termes : « Le הַ article précédent le numératif est quelquefois énergique » (cfr. Genèse, XIX, 9). Ici, l'article peut fort bien avoir pour but de mettre plus en relief un fait saillant digne de fixer plus particulièrement l'attention.

Nous pouvons, d'ailleurs, tenir pour certain que le quatrième roi après Cyrus, qui, d'après la révélation de l'Ange souleva tout contre la Grèce, est Xerxès. Dès lors, nous avons les rois intermédiaires : Cambyse, Pseudo-Smerdis et Darius d'Hystaspe. Lengerke lui-même, qui prétend que « tous les interprètes ont mal compris le mot *harbîhî* et ont vu là un *quatrième* roi après Cyrus (2) », reconnaît qu'ils doivent indiquer ces trois rois. Nous venons de montrer que ces exégètes ont eu raison.

(1) The distinction intended, and the emphasis demanded, would either of them call the article to its aid. It is even not uncommon in respect to *ordinals*, to append the article to them when the noun connected with them omits it; e. g. יוֹם הַשִּׁשִּׁי Gen. 1 : 31. Whenever the *ordinal* is to be specially distinguished from other preceding things, it follows of course that the article is congruous. The natural and obvious meaning of הָרְבִיעִי, in the present case, is the *one* that next follows after the *three*. So Jerome, Theodoret, Bertholdt, Rosenmüller, Hävernick, and others. Besides, this accurately agrees with historical facts.

(2) Alle Ausleger missverstanden das הרביעי und sahen darin einen *Vierten* König nach Cyrus, daher sollen nach Hieronymus, Theodoret, Bertholdt, Rosenmüller und Hävernick jene drei Könige Cambyses, Pseudosmerdes (oder die Regierung der Mager) und Darius Hystaspides bedeuten.

Nos lecteurs savent, du reste, que, conformément à la prophétie et à la réalité historique, que le quatrième roi qui monta sur le trône des Achéménides, après Cyrus, est Xerxès, dont les forces, les richesses, la puissance sont universellement connues. Darius, son père, surnommé *Institor* (trafiquant, courtier) lui avait laissé de grands trésors, dont parle même un poète grec, son contemporain (1). Dans Hérodote (VII, 27, 29), des Perses disent que le Lydien Pythius a été le plus riche des hommes « après Xerxès » (cfr. III, 96). Possédant ainsi « le nerf de la guerre, » Xerxès forma une coalition de tous les peuples du monde civilisé. Quoiqu'il possédât un empire immense, il ne dédaigna pas, pour aller combattre un tout petit pays, de demander, en les payant, aux Carthaginois de l'aider avec une flotte contre les Grecs. L'intérêt des Carthaginois et des Tyriens était, d'ailleurs, en jeu dans cette guerre. Il s'agissait pour eux de tuer une concurrence qui grandissait chaque jour : la marine phénicienne n'avait pas vu sans peine s'élever la marine grecque qui menaçait de lui ôter sa prépondérance dans la Méditerranée. Au fond, les guerres médiques ont été une guerre politique doublée d'une lutte commerciale. Xerxès fit donc alliance avec les Carthaginois et convint, avec eux, que pendant que les Perses envahiraient la Grèce, les troupes carthaginoises attaqueraient les autres nations grecques qui étaient en Sicile et en Italie pour les empêcher de venir au secours de la Hellade. Les Carthaginois élurent, pour leur général, Hamilcar, qui leva des troupes, non seulement en Afrique, mais qui prit encore à sa solde des mercenaires de l'Espagne, de la Gaule et de l'Italie. Ainsi, il est très vrai que Xerxès *souleva tout le monde*, connu des anciens, *contre les Grecs*, c'est-à-dire tout l'Occident, sous le commandement d'Hamilcar, et tout l'Orient sous le sien propre. Les historiens disent qu'il avait sous les armes 700,000 hommes de ses sujets et 300,000 de troupes auxiliaires. D'après Hérodote (VIII, 7), Xerxès mit en mouvement une armée qui comprenait un million sept cent mille fantassins et quatre-vingt mille chevaux, sans compter les chameaux et les chariots. Sa flotte était composée de 1,200 vaisseaux de guerre, à trois rangs de rames et 5,000 vaisseaux de transport. En avançant vers la Grèce, il obligeait les peuples des pays qu'il traversait à se joindre à lui (cfr. Justin,

(1) Eschyle (Perses, vss. 766) dit à ce sujet :

Μὴ μέγας πλοῦτος κονίσας οὖδας ἀντρέψῃ ποδὶ
Ὄλβον ὃν Δαρεῖος ἦρεν ἄνευ θεῶν τινος

Histor., lib. II, c. 10; Diodore de Sicile, XI, 3; Pline, *Hist. Nat.*, XXI, 10; l. XIII, 3). Il importe de constater de plus que cette lutte entre la Perse et la Grèce, qui aboutit à la défaite de Xerxès, donna aux Grecs le prétexte et l'audace de songer à la conquête de l'empire perse; prétexte et audace que, 150 ans plus tard, Alexandre le Grand sut tellement mettre à profit, que, avec son armée gréco-macédonienne, il renversa l'empire médo-perse. Dans une lettre à Darius Codoman, Alexandre retrace exactement le même tableau que Daniel, en disant que les Perses ont attaqué la Macédoine et la Grèce, et que lui, chef (ἡγεμὼν) des Grecs, veut venger cette injure. On peut lire à ce sujet les détails intéressants rapportés par Arrien (*De l'Expéd. d'Alex.*, liv. II, p. 41, édit. Etienne).

A ce propos, relevons encore une fantaisie de Lengerke, Hitzig et autres, qui veulent que leur quatrième roi soit Darius Codoman, qui fut vaincu par Alexandre. C'est imputer là, bien gratuitement, une erreur à l'auteur de notre livre. Il n'est pas vrai, en effet, que ce texte convienne également à Xerxès et à Codoman. Ce dernier soutint une dernière lutte avec les Grecs. Mais les termes mêmes de la description de Daniel s'opposent à la confusion de ce roi avec Xerxès. Comme tous les rois de Perse, Codoman avait accumulé à Suse de grands trésors, mais il ne se distingue pas en cela des autres rois ses prédécesseurs. D'un autre côté, Xerxès attaqua les Grecs : ce que ne fit pas Codoman, qui fut toujours sur la défensive. Mais alors pourquoi, dit-on, l'Ange passe-t-il les autres rois de Perse sous silence? — Parce qu'il n'écrit pas une histoire détaillée des rois du second empire et qu'il se propose seulement dans ce verset de mettre en relief deux faits saillants; il veut seulement mettre en connexion l'attaque persane et la riposte grecque.

Encore un mot au sujet de la prétendue ignorance de Daniel au sujet des rois de Perse qu'il n'entrait pas dans son but de mentionner. — De ce que la prophétie ne désigne que cinq rois de Perse, quelques rationalistes se sont permis de dire que leur pseudo-Daniel croyait qu'il n'y avait eu que quatre rois de cette nation (le texte en compte cinq), et qu'ainsi, il ignorait l'histoire de la Perse. Lengerke assure que cette ignorance n'offre rien d'étonnant (*nichts auffällig*). Mais d'après ce que nous avons établi (*Introd.*, pp. 500-504), c'est là une fusée déjà brûlée et qui — comme toutes celles du rationalisme contre nos saints Livres — a fait long feu. C'est d'abord contrairement au texte que Lengerke, Hitzig et les autres critiques de

cette école prétendent que, d'après l'auteur, il n'y aurait eu *que* quatre rois en Perse. L'Ange ne dit pas : « Il n'y aura *que* quatre rois en Perse, et cet empire ne durera que cinquante-quatre ans. » Il n'est pas permis de tirer tant d'induction des lacunes voulues d'une série de tableaux qu'embrasse une prophétie. L'auteur n'a pas dit que la série des rois de Perse devait se terminer à Xerxès ; il n'a pas dit qu'aussitôt après le règne des quatre premiers successeurs de Cyrus finissait le règne des Perses. Il mentionne seulement quatre rois après Cyrus, parce qu'il voulait mettre en lumière le conflit qui amena l'inimitié des Grecs et la revanche qu'ils prirent sous Alexandre. L'Ange s'arrête à Xerxès, parce que son expédition en Grèce marque à la fois l'apogée et le déclin du second empire. Cette expédition méritait d'autant plus d'être signalée, qu'elle motiva l'expédition du Macédonien, suivie du renversement de l'empire perse et de la fondation du troisième empire. En deux mots, l'Ange fait ressortir le commencement d'une évolution historique. Il ne s'occupe pas d'en décrire toutes les phases.

Pour montrer encore, du reste, combien gratuitement ces écrivains attribuent à Daniel une erreur aussi grossière, nous n'avons pas besoin de recourir aux écrits de Lengerke qui cite Bertholdt (p. 514), de Maurer, etc., pour connaître les semblants de motifs allégués par le criticisme. Il nous suffira de citer une page de Kuenen qui, le dernier en date, a ramassé tout ce qu'ont dit ses prédécesseurs à ce sujet. Voyons donc comment il s'y prend pour dénaturer le texte prophétique : « Il faut, dit-il (*Hist. crit.*, p. 531), se rappeler que nous sommes sous Cyrus (X, 1). Après ce roi, est-il dit, viendront encore trois rois persans, qui ne peuvent être par conséquent que Cambyse, Darius et Xerxès (1). Le quatrième, beaucoup plus riche que ses prédécesseurs, « soulèvera tout le monde » contre l'empire grec, assez singulièrement appelé ici le *royaume* de Javan. On est surpris de voir que la lutte contre la Grèce ne commence pas déjà sous le troisième roi, c'est-à-dire sous Darius (2). Et pourquoi l'auteur ne fait-il mention que de quatre rois persans ? A-t-il su

(1) Ces trois rois sont Cambyse, le Pseudo-Smerdis et Darius d'Hystaspe. Un quatrième roi, tout spécialement mentionné, est Xerxès.

(2) Kuenen reconnaît, avec raison, que le roi qui « soulèvera tout le monde » contre l'empire grec est Xerxès. Il s'étonne que Darius ne soit pas signalé comme ayant commencé la lutte. Mais on peut voir facilement que la mention de ce début n'était pas nécessaire.

que cette donnée était incomplète? Il ne le paraît pas (1). Il semblerait plutôt, si l'on se reporte à VII, 6, où la troisième bête, c'est-à-dire la monarchie des Perses, n'a également que quatre têtes, donc quatre rois, que, dans l'esprit de l'auteur, le nombre des rois persans ne dépassa point ce chiffre. On se défend d'autant plus difficilement de cette idée, qu'aucun autre passage ne vient attester chez l'auteur des connaissances plus exactes sur la Perse... Selon toute apparence, il aura confondu le quatrième roi (Xerxès?) avec le roi persan auquel Alexandre-le-Grand a fait la guerre. »

Après avoir suivi pas à pas, dans les notes placées au bas de

Les Perses avaient été battus à Marathon. Mais la défaite n'était pas décisive. Ce fut seulement sous Xerxès qu'il fut demontré que l'empire perse devait rentrer dans ses limites asiatiques. Du moment où ce roi se fut heurté et brisé contre la proue des galères grecques, le prestige de l'empire perse s'évanouit définitivement : cet empire a sa chute marquée au front.

(1) Voilà deux points d'interrogation qui demanderaient une réponse. Kuenen ne se préoccupe pas de la chercher. Il lui suffit de conclure, dans une matière aussi grave, par une condamnation sans phrase : une cause futile ne serait pas jugée plus cavalièrement. Nous allons donc répondre aux questions que le professeur de Leyde adresse à l'Inspirateur du saint Livre de Daniel : 1° Si l'auteur « ne fait mention que de quatre rois de Perse (après Cyrus), c'est parce qu'il n'a pas besoin de parler des autres pour le but qu'il se propose. Il ne s'est pas proposé, en effet, de donner une chronique des rois de Perse. L'objet de la vision décrite dans notre chapitre a surtout en vue l'empire grec pour aboutir au persécuteur qui doit surgir dans une des quatre dynasties de cet empire. Le règne des Perses est à peine indiqué. Mais, à l'occasion de Xerxès, qui fit la guerre aux Grecs, ceux-ci sont introduits dans le champ de la prophétie, et la vision se porte immédiatement de Xerxès à Alexandre-le-Grand. Elle saute les rois intermédiaires parce qu'ils n'ont pas d'importance relativement au but de la révélation prophétique; 2° cette observation suffit pour interdire à Kuenen une réponse affirmative quelconque à sa seconde question. Il n'a aucune raison de prétendre « qu'il ne paraît pas que l'auteur ait su que cette donnée était incomplète. » L'auteur ne pourrait être accusé de l'avoir ignoré que s'il s'était proposé de donner un livre d'histoire de Perse dans la suite régulière de ses développements. Mais un coup d'œil jeté sur notre texte suffit pour montrer qu'il n'en est pas ainsi. Après avoir jeté un coup d'œil rapide sur la domination des Perses, l'Ange indique le moment le plus critique de l'empire des Achéménides avec les Grecs. A partir de ce moment, cet empire suit une marche descendante, et, sans s'inquiéter des détails relatifs à cette période, l'Ange fait apparaître le fondateur du troisième empire.

la page, les griefs du critique hollandais, relatifs à l'ignorance prétendue de notre auteur, nous avons le droit de dire que cette pseudo-légende ne repose plus que sur le clou de la fin. Or, il ne nous a pas été difficile de montrer que ce dernier support ne résiste pas et qu'il a déjà disparu. Nous avons, en effet, répondu à cette objection (946-948). Kuenen ne saurait être admis à prétendre qu'il « semble » que l'Ange ignorerait qu'il y ait eu plus de quatre rois de Perse, parce que, d'après le ch. VII, 6, la troisième bête, faussement identifiée avec la monarchie des Perses, n'a également que quatre têtes (1). Mais c'est seulement dans l'imagination de Kuenen que les quatre têtes du léopard sont appliquées à l'empire perse. Les textes s'y opposent expressément (voy. p. 745). Le léopard aux quatre ailes et aux quatre têtes symbolise l'empire grec (voy. p. 650). C'est en vain que Kuenen et les autres rationalistes ont voulu diviser l'empire médo-perse : l'unité de cet empire est démontrée (pp. 644, 705-716). Nous avons vu qu'il est symbolisé par l'ours aux côtés inégaux et par le bélier aux cornes inégales (p. 643). D'un autre côté, les quatre têtes du léopard sont parallèles aux quatre cornes du bouc qui désignent bien certainement les quatre capitaines qui se partagèrent l'empire d'Alexandre. De plus, les têtes comme les cornes adhérentes immédiatement aux bêtes ne représentent pas de simples rois d'une dynastie, mais la dynastie tout

(1) Cette conception stupide est sortie de quelques cerveaux allemands dans la première moitié de ce siècle. Nous la trouvons exposée par Maurer, en 1836, comme il suit (*Comment. in Vet. Test.*, t. II, p. 176). Le docte professeur de Leipzig a d'abord adopté l'opinion de Lengerke, et il a prétendu que le quatrième roi mentionné par l'Ange n'est pas un roi qui devait venir après ces trois, mais le dernier d'entre-eux et le quatrième après Cyrus (Quartus vero, ut recte monuit Lengerke, non est rex post illos tres futurus sed eorum ultimus i. e. cum Cyro quartus). Nous avons vu que leur preuve grammaticale n'a pas donné le résultat désiré par ces critiques. Mais Maurer a recours à une autre argument qui vaut encore moins que l'autre. Il a voulu diviser l'empire médo-perse en deux et il a attribué les quatre têtes du léopard à l'empire perse. Il prétend ainsi s'appuyer sur le ch. VII, 6, pour transformer les quatre têtes en quatre rois de l'empire perse et en tirer une conclusion relative à l'ignorance de Daniel au sujet du nombre des rois de l'empire perse : Sed recte ita statui colligitur ex eo quoque, quod etiam supra 7, 6, nonnisi *quatuor* Persarum reges numerantur. Malheureusement pour cette inepte théorie, Maurer a oublié d'en établir la base : nulle part il n'a prouvé que le léopard aux quatre têtes, ou plutôt aux cinq têtes, représente l'empire perse.

entière, les chefs ou fondateurs de royaumes et tous leurs successeurs (p. 651). Dans l'espèce, elles symbolisent les « chefs » des quatre dynasties macédoniennes et ces dynasties elles-mêmes. De simples rois des dynasties ne sont pas représentés comme adhérant immédiatement à la bête qui représente l'empire. Ces individus sont symbolisés par une corne survenant sur la corne fondamentale (cfr. VIII, 9). Enfin, les quatre têtes ne peuvent représenter quatre rois successifs, puisqu'elles existent simultanément sur la bête. Ainsi, l'objection de Kuenen n'a d'autre base que l'imagination d'un critique qui ne veut pas se mettre à l'optique de l'auteur. L'erreur initiale de ce professeur, au sujet d'un partage, inconnu dans l'histoire et dans Daniel, de l'empire médo-perse en deux empires, infirme et détruit par la base tout son raisonnement. Ce n'est pas Daniel qui est incorrect sur ce qui concerne la période persane; l'ignorance et le préjugé se trouvent chez les rationalistes qui se composent une érudition chimérique, et qui sont assez imprudents pour s'associer à cette fumisterie solennelle et vide qui s'appelle « la libre pensée ».

Nos lecteurs comprendront sans peine que Reuss ne pouvait pas manquer de se laisser prendre à ces affirmations aventureuses et absolument fausses. Nous nous contenterons de citer son commmentaire sur le second verset de notre ch. XI: « Il est bien superflu de demander si le *quatrième* ne viendra qu'après les trois, ou s'il est lui-même le dernier des trois, en comptant celui qui les précède tous. Dès qu'il faut reconnaître que l'auteur n'admet en tout que quatre rois de Perse, il est clair qu'il n'a que des connaissances très vagues de l'histoire des siècles précédents. Le fait est que son quatrième roi est celui qui a voulu conquérir la Grèce, et qu'*immédiatement* après lui vient Alexandre. Le *royaume* de Grèce, envahi par le roi de Perse, est également un produit de l'imagination de l'écrivain oriental ». Voilà un vrai spécimen de la critique rationaliste : elle commence par un a priori stupide; puis elle se noie dans des sottises. Mais elle a beau traiter la Bible de haut en bas, elle n'a jamais prouvé que l'auteur du livre de Daniel « n'admet en tout que quatre rois de Perse »; il n'est pas vrai non plus que, pour cet auteur, le dernier de ces quatre rois soit Darius Codoman vaincu par Alexandre. Il n'y a pas non plus de raison pour accueillir d'un ton hautain et arrogant l'expression « *royaume* des Grecs » employée par « l'écrivain oriental ». Le terme *malkût* qui signifie « domination, règne » est irréprochable à tous les points de vue. L'Ange indique le chef du règne ou de la domination des Grecs (troisième empire).

D'ailleurs, à l'époque visée, la Grèce devait posséder une force d'homogénéité qui lui permettrait de suivre, dans sa course effrénée, le Bouc macédonien. Du reste, pour qu'on ne puisse pas nous reprocher de mettre sous le boisseau les arguments de Reuss en faveur de sa thèse, nous ne voyons aucun inconvénient — au contraire — à transcrire ici le raisonnement qu'il fait à ce sujet au ch. VII, 6 ». Les têtes d'un monstre représentent, dans le style apocalyptique, les rois d'un empire (Apoc. XVII, 3, 10). Or, nous voyons par le ch. XI, v. 2, que l'auteur ne connaît que quatre rois de Perse, après Darius le *Mède*. Les quatre ailes peuvent représenter l'étendue de cet empire vers les quatre points cardinaux. En effet, il comprenait plus de pays que les empires précédents ». Ce qu'on voit bien, c'est que Reuss n'a pas bien compris le style apocalyptique du livre de Daniel. Les « têtes d'un monstre » ne sont pas de simples rois, des rois quelconques : ce sont des « chefs », des fondateurs d'empires ou de royaumes. Le sens du mot employé par l'auteur suffirait pour indiquer cette interprétation. Le mot araméen *rē'šin* (têtes) offre, en effet, le sens de l'hébreu *ro'š*, tête, chef, sommet, commencement, le premier. Il en est de même du mot latin *caput* (tête) qui, par extension, signifie, racine; source; origine, principe, auteur, chef. Il est vrai qu'on peut donner le nom de « chef » à un roi, à un empereur, à un général d'armée (caput exercitus) et qu'un écrivain peut, à son gré, s'arrêter à cette dernière signification de ce mot. C'est ce qu'a fait saint Jean dans l'Apocalypse. Mais il a pris soin d'expliquer les deux sens qu'il donne à ce mot. « Les sept têtes », dit-il, « sont les sept montagnes sur lesquelles la femme est assise. Ce sont aussi sept rois » (Apoc. XVII, 9-10). Mais Daniel a marqué, de son côté, la signification symbolique des quatre têtes que le léopard porte sur son corps. Il fait correspondre ces quatre têtes aux quatre cornes du bouc, et nous avons vu que ces deux symboles représentent l'empire grec fractionné en quatre royaumes : les quatre têtes désignent les fondateurs de ces quatre royaumes (Ptolémée, fils de Lagus, Séleucus Nicator, Cassandre et Lysimaque); et ces quatre royaumes ou règnes eux-mêmes. Elles ne peuvent, d'ailleurs, symboliser les rois de Perse, puisqu'elles existent à la fois sur le corps de la bête et qu'elles ne peuvent, par conséquent, désigner que des chefs ou des pouvoirs existant simultanément. Inutile de faire remarquer enfin la sagacité de Reuss qui a découvert que les quatre rois de Perse mentionnés au ch. XI, 2, sont quatre rois qui viennent « après Darius le *Mède*. »

Il souligne ce dernier mot, afin sans doute de bien faire voir qu'il n'a pas su trouver la place du règne de ce roi et qu'il ne faut pas laisser passer la moindre occasion de laisser planer sur l'auteur du livre de Daniel une accusation d'ignorance et d'erreur.

En résumé, rien ne confirme l'interprétation que des exégètes rationalistes ont voulu donner du verset 2 du ch. XI. Nous sommes en droit d'affirmer que leur légende, relative à l'ignorance de notre auteur au sujet des rois de Perse, est détruite. Les observations que le texte nous a suggérées suffisent pour que tous ces critiques se voient contraints de s'asseoir sur eux-mêmes comme des ballons dégonflés. La critique honnête doit toujours se préoccuper du but de l'écrivain qu'elle étudie. Si un historien annonçait une chronique, des annales, une histoire des Achéménides, on serait fondé à s'étonner de ne pas trouver dans son livre toute la série des successeurs de Xerxès. Mais Daniel a-t-il jamais pris l'engagement de mentionner tous les rois de Perse? Il faudrait cependant en finir avec toutes ces inepties. Daniel nous met en présence des guerres médiques pour nous en montrer le résultat. Il désigne un roi de Perse, Xerxès qui ameute des peuples nombreux contre les Grecs. Nous savons, d'ailleurs, que ce roi voulait qu'on lui criât chaque jour : « Souvenez-vous des Athéniens ! » Il est reconnu aussi que, sous ce roi, l'empire perse était arrivé à son apogée. D'autre part, nul n'ignore que « le grand roi vint se briser contre le petit pays des Grecs. Il n'est pas douteux que, depuis ce moment, l'empire perse n'ait décliné. Sous Artaxerxès, successeur de Xerxès, les Perses durent subir le traité de 449, qui stipulait l'indépendance des colonies grecques et fixait une limite aux armées et aux vaisseaux de cette nation. D'un autre côté, depuis la défaite de Xerxès, l'histoire des Perses n'est qu'une suite de révolutions intérieures, de cabales, de drames de famille, de guerres malheureuses qui préparèrent la dissolution et la fin de l'empire. On peut donc dire justement que, depuis la victoire des Grecs à Salamine et à Mycale, le centre de l'histoire commença à se déplacer. Dès ce moment, la troisième monarchie apparaît à l'horizon. Aussi le prophète a-t-il compris qu'il n'avait plus à s'occuper des Perses ; ils ont comme disparu à l'horizon prophétique. La vision lui montre aussitôt les débuts de la troisième monarchie, et il apprend que du petit état des Grecs sortira un des plus grands conquérants qui ait ravagé le monde : le roi de Javan, le généralissime de tous les états de la Grèce apparaît

sur la scène et dans le drame, comme dans l'histoire. Voilà le tableau que nous offre Daniel. Avait-il besoin de s'occuper des épisodes intermédiaires? Pas le moins du monde : il n'écrivait pas une histoire de la Perse. Après avoir mentionné le roi qui fera la guerre aux Grecs, ravagera leur pays, détruira leur ville, l'Ange a ajouté qu'un roi de cette nation vengera un jour pleinement tous ces maux en détruisant l'empire perse. On voit ainsi facilement que la transition de Xerxès à Alexandre est fort naturelle. D'un autre côté, l'auteur n'avait aucune raison de décrire les scènes qui ne devaient avoir qu'un rapport lointain avec l'action qui est le but principal de la vision. C'est pour le même motif qu'il ne raconte pas l'histoire d'Alexandre avec des détails circonstanciés. Il s'étend davantage sur l'histoire des deux royaumes de l'empire grec jusqu'à Antiochus Epiphane inclusivement, parce que c'est là l'objet capital de la vision. Le morceau qui a trait aux guerres des Séleucides et des Lagides est plus important au point de vue de la vision présente et, au point de vue israélite relativement à la persécution finale, objet du chapitre XI. On voit, d'ailleurs, aisément qu'on ne peut pas accuser Daniel d'ignorance au sujet des deux autres royaumes de l'empire grec. Il ne mentionne ni leurs successeurs ni leurs guerres, parce que le prophète ne s'occupe pas de ce qui n'a pas une importance sérieuse à son point de vue théocratique. On ne pourrait donc pas le convaincre d'ignorance, parce qu'il n'a donné qu'un tableau raccourci de l'empire perse; pas plus qu'on ne pourrait dire que, au ch. X, 20, il ne connaît qu'un prince des Perses (Cyrus) et un prince grec (Alexandre). Au ch. XI, 2, il se contente de signaler les grands facteurs de l'histoire des empires médo-perse et macédonien. Il n'y a aucune erreur dans le tableau historique que Daniel nous présente. L'échec des criticistes sur ce point a une portée d'autant plus haute qu'ils avaient fondé, sur une prétendue ignorance de Daniel, au sujet des événements de la période perse, de grandes espérances qui leur permettraient d'infirmer les révélations de l'Ange concernant la période grecque. Ils s'imaginent qu'il y a là un problème que « la théopneustie n'est pas en état de résoudre. » Nous avons vu que la solution se trouve dans l'ignorance, dans l'exégèse peu sérieuse de quelques esprits légers, inattentifs et désireux de faire passer Daniel pour un écrivain inconnu qui n'a pas écrit du temps de Cyrus, mais à l'époque d'Antiochus. Le lecteur a pu constater que, sur ce point comme sur les autres, la critique ra-

tionaliste, au lieu d'être une vérité, n'est qu'une mystification.

3. Et un roi fort[j] s'élèvera[k]; et il dominera avec une grande puissance[l]; et il fera selon sa volonté[m].

[j] *Un roi fort, gibbór.* Il s'agit d'Alexandre, comme le verset suivant l'indique très clairement. — [k] *S'élèvera*; litt. se tiendra debout (cfr. VIII, 5-21). — [l] *Dominabitur dominio multo, ûmašal mimšal rab* (cfr. II, 39; VIII, 5-8). — [m] En d'autres termes, tout lui réussira. La même expression est employée au ch. VIII, x. 4. Quinte-Curce emploie une expression analogue : Hujus siquidem beneficio agere videbatur gentibus *quidquid placebat* (lib. X, cap. V, 35).

4. Et quand il se sera élevé[n], son royaume sera mis en pièces[o]; et il sera partagé aux quatre vents du ciel[p]; et non à sa postérité[q]; et non avec la puissance avec laquelle il a dominé[r]; car son royaume sera arraché[s]; et (passera) à d'autres qu'à ceux-là[t].

[n] *Et selon son tenir debout, ûkeḥamdô ;* quand il se tiendra debout; c'est-à-dire : à peine sera-t-il debout, qu'il sera détruit; ou : à peine aura-t-il atteint le faîte de sa puissance, qu'il sera brisé, mis en pièces. Cette révélation a trait à la mort prématurée d'Alexandre et aux déchirements, aux morcellements du troisième empire, qui suivirent cette mort. — [o] *Sera brisé, ṭiššabēr,* 3e pers., futur *niphal* de *šabar*, fregit. La même expression est employée à propos de la « grande corne » (ch. VIII, 8). Arrivé au plus haut point de grandeur, ne cherchant qu'un nouveau monde à conquérir, roulant, dans son esprit les projets les plus gigantesques, Alexandre mourut subitement à la fleur de l'âge. Après donc qu'il se sera élevé, son empire sera mis en pièce. — [p] *Il sera divisé* (*veṭēḥaż*), 3e pers., futur *niphal* (apocopé, avec un tséré sous la préformante, au lieu du *ḥirek* bref, à cause de la gutturale suivante), de חָצָה, il a coupé, divisé *aux quatre vents du ciel* (cfr. VIII, 8). Les lieutenants d'Alexandre se partagèrent ses états. Plusieurs d'entre eux prirent le titre de roi. Quatre principaux rois prévalurent. — [q] *Et non pas à sa postérité* (*'aḥarît*, à ses descendants). Il devint la proie d'autres capitaines qui

étaient de sa race (macédonienne), mais qui n'étaient pas de sa famille. Le frère et les fils du conquérant périrent d'une mort violente bientôt après lui. Ses généraux, plongés dans le sang, se disputèrent ce vaste empire. Après trente ans de guerre, ils se le partagèrent, « vers les quatre vents des cieux », en quatre grands royaumes. — [r] *Et non selon son dominer par lequel il a dominé.* Aucun de ceux qui se partagèrent l'empire d'Alexandre n'aura une puissance égale à la sienne (cfr. VIII, 22). On peut dire aussi que tous ensemble n'auront même pas la même force. Saint Jérôme le remarque, en effet, très justement : Divisum enim in quatuor partes regnum imbecillius fuit, dum adversus se dimicant, et intestino furore bacchantur. — [s] *Sera arraché* *tinnatēš*, 3e pers. futur *niphal*, *extirpatus est*, de נָתַשׁ, evellit, luxavit, momordit, il a arraché, déraciné). Le sens de ce verbe est fixé, ici, par ce qui est dit de la rupture de la grande corne (ch. VIII, 8), et par le contexte qui nous apprend, non pas qu'il sera détruit, mais qu'il « sera partagé, arraché (aux descendants d'Alexandre) et (donné) à d'autres qu'à ceux-là ». La Vulgate traduit très bien ainsi ce passage : *Lacerabitur enim ejus regnum in externos, exceptis his.* Maurer le commente ainsi : *Evertetur regnum ejus*, utpote extincta ejus familia, *et aliis* erit, obtinget *præter illos*, Alexandri posteros. — [t] *A d'autres qu'à ceux-là* (*millebad*, hors, excepté, outre — *'ēllēh*, ceux-là) : le royaume sera donné à d'autres qu'aux héritiers légitimes d'Alexandre. Rosenmüller a supposé que *'ēllēh* se rapporte aux quatre principaux successeurs d'Alexandre ; et qu'ainsi le texte signifierait que l'empire qui sera partagé à d'autres qu'à ces quatre, ou, en d'autres termes, que, en dehors des quatre monarchies démembrées de l'empire d'Alexandre, il se formera aussi de petits Etats. On sait, en effet, que la Cappadoce, l'Arménie, la Bithynie, Héraclée, le Bosphore et d'autres provinces, échappèrent au roi de Macédoine et se donnèrent des rois particuliers. Mais le sens naturel du texte indique plutôt que l'empire sera donné à d'autres qu'à ses héritiers légitimes, qui eussent dû être ses deux fils assassinés, ou son frère Aridée.

Au chapitre VIII (pp. 835-838), nous avons vu que Stuart a vainement essayé de diviser l'empire d'Alexandre en deux empires. Le chap. XI n'est pas plus favorable à son système : le sens du verbe *nataš* ne suffit pas pour l'établir. D'après ce critique, cette expression indique suffisamment la destruction totale du grand empire (*the very nature of the image shows the* UTTER DESTRUCTION *of the great empire. I see not how stronger language could*

well be selected). On pourrait répondre que l'arbre déraciné, arraché du sol, n'est pas, par cela même, détruit. Il aurait perdu sa sève, sa force et, comme dit le texte, il n'aurait plus la puissance. Mais ce n'est pas là le sens que nous offre le texte dans son ensemble, ainsi que nous l'avons montré : l'empire sera arraché à la postérité d'Alexandre. Du reste, Stuart fait lui-même une observation qui confirme notre exégèse. Il dit, à propos de *tiššabēr* (תִּשָּׁבֵר ; de שָׁבַר, il a rompu, brisé, déchiré), que cette expression dénote, on ne peut mieux, la fin de la dynastie d'Alexantre (how to save the dynasty from *ending* with Alexander, after what is said in this verse I do not well see). Evidemment, la dynastie d'Alexandre finit avec la mort de ses parents. Mais Stuart confond à tort la *dynastie* avec l'*empire* d'Alexandre. Il est, en effet, facile de voir que la monarchie macédonienne partagée continue a exister sous une autre forme : c'est toujours l'empire macédonien divisé en morceaux, démembré. C'est donc à tort que Stuart accuse Lengerke de faire violence au texte en soutenant que les quatre monarchies qui suivent forment une même dynastie avec celle d'Alexandre (Lengerke *and others who make the empire* of the four dynasties that follow, a part of the same dynasty with that of Alexander, are obliged to do actual violence to the language). Mais celui qui fait violence au langage est celui qui identifie les dynasties avec les empires. Est-ce que l'avénement de Darius d'Hystaspe et l'avénement du Mage ne furent pas des changements de dynasties ? Et cependant, le second empire persiste à travers ces changements. Il en fut de même de l'empire chaldéen qui continua à substituer, malgré les changements dynastiques de Darius le Mède et de Nabonid. On peut aussi demander à Stuart sur quoi il se fonde pour composer un empire avec les quatre monarchies qui ont suivi la mort d'Alexandre (the empire of the four dynasties that follow), si ce n'est sur ce fait qu'elles ne sont qu'un démembrement, un partage, comme dit le texte de ce même empire. Il n'est donc pas difficile d'empêcher le second grand empire de *finir* avec Alexandre; et on doit reconnaître que Lengerke a très justement souteuu que l'empire des quatre monarchies grecques fait partie de l'empire d'Alexandre. Ce critique ne fait, d'ailleurs, quoi qu'en dise Stuart, aucunement violence au texte en rapportant l'expression « aux quatre vents du ciel », aux quatre royaumes qui, quelques années après la mort d'Alexandre, se formèrent des débris de son empire. Sans doute, l'Ange n'a pas en vue de déclarer la situation précise des

quatre nouveaux royaumes. Aussi, ne mentionne-t-il pas les quatre points cardinaux. Le nombre « quatre » a une signification spéciale et a trait à quatre royaumes différents, qui sont, d'ailleurs, plus particulièrement désignés par les quatre têtes du léopard. Rappelons encore à Stuart que les quatre cornes, symbole correspondant de ces quatre têtes, appartiennent à la même bête dont la grande corne a été brisée. Il n'est donc pas vrai que les quatre royaumes, formés de l'empire d'Alexandre, constituent un empire distinct de l'empire du conquérant. Nous avons, d'ailleurs, suffisamment réfuté (pp. 748-758) l'opinion de ceux qui ont essayé de faire deux empires du règne d'Alexandre et de celui de ses successeurs.

Les deux royaumes du Nord et du Midi. — L'Ange mentionne ainsi, en deux lignes, l'établissement et le démembrement de l'empire macédonien. On ne saurait dire rien de plus clair : l'histoire nous offre la répétition de ce que nous venons de lire dans ces lignes miraculeusement inspirées. La vision ne s'occupe pas des succeseeurs immédiats d'Alexandre, provenant de sa famille ; elle ne nous offre pas non plus des détails relatifs aux guerres que se firent les généraux du fondateur du troisième empire, parce que ces évènements ne se rapportent qu'indirectement aux Juifs. Pour le même motif, l'Ange abandonne les autres successeurs d'Alexandre, et ne s'occupe que des rois du Nord (Syrie) et des rois du Sud (Egypte). Ces rois sont désignés ainsi en regard de Jérusalem. Le roi de Syrie, dont la capitale était Antioche, étendit d'abord sa domination depuis la Phrygie jusqu'à l'Indus ; et occupait une contrée située au nord de la Judée. Le roi d'Egypte, qui posséda les territoires situés au midi de ce pays, l'Arabie jusqu'au golfe persique, est désigné par l'expression « roi du midi ». Les autres royaumes, tournés vers d'autres contrées, eurent peu de rapports avec les Juifs. Au point de vue de la prophétie, ces royaumes étaient comme s'ils n'existaient pas. Les deux royaumes des Séleucides et des Lagides intéressaient tout autrement le peuple de Dieu. Ils sont désignés dans la statue par les deux cuisses d'airain qui sont une continuation du ventre d'airain.

5. Et le roi du Midi deviendra fort[u] ; et (un) de ses capitaines [v]deviendra plus fort que lui[x] ; et il dominera ; et sa domination (sera) grande.

[u] *Deviendra fort*, puissant, il accroîtra sa force, fortifiera sa puissance ; il s'agrandira. Ce roi du Midi est Ptolémée Lagus

ou Soter, le premier des généraux d'Alexandre qui, après la mort des fils de ce prince, monta sur le trône des Pharaons et fonda la dynastie des Lagides. Ce premier roi de la lignée macédonienne se fortifia ou s'agrandit en s'emparant de Chypre, de la Cœlé-Syrie, de la Judée et de plusieurs autres contrées. Il prit Jérusalem, après y être entré un jour de sabbat, sous le prétexte d'y offrir un sacrifice au Dieu que l'on y adorait. Dès qu'il fut introduit dans la place, Ptolémée s'en déclara le maître. (Cfr., Josèphe, *Antiqq.*, VII, I,) Il tyrannisa d'abord les Juifs et fut très dur à leur égard. Dans la suite, il les traita plus humainement. — v *Et un de ses capitaines û-min sariov* (וּמִן שָׂרָיו) *Min* (hic includit pronomen aliquis, sive unius), signifie (un) de; *Sar* a le sens de chef, prince, commandant (voy. ch. X). Le suffixe (ו) se rapporte au roi du Midi (Ptolémée) qui vient d'être mentionné et *sar* désigne Séleucus Nicator ou le roi du Nord. C'est ce qu'ont très bien reconnu Lengerke, Gesenius, Maurer, Keil et beaucoup d'autres critiques. C. B. Michaelis, Bertholdt, Rosenmüller, Kranichfeld, ont rattaché le suffixe au « roi fort » du troisième verset, et *sar* se rapporterait ici à Ptolémée Lagus. Les LXX avaient aussi compris ce passage de la même manière. Mais il est facile de voir que cette mention d'Alexandre est bien éloignée, et que le suffixe se rapporte plutôt au « roi du Sud », dont il vient d'être question. Du reste, Séleucus, qui avait été un des généraux d'Alexandre, mais qui fut chassé de Babylone par Antigone, alla prendre du service auprès de Ptolémée. Dans la suite, il se déclara indépendant et se proclama roi de Syrie. x *Plus fort que lui.* Ce fut le plus puissant des généraux d'Alexandre. Vainqueur de Démétrius, il ajouta l'Asie à la Syrie. Il vainquit aussi Lysimaque, roi de Thrace, et Antigone en Phrygie, et Androcote dans l'Inde. A cause de ses victoires, il fut nommé Nicator (cfr. Appien, *Syriaca*, cap. LIV, 60-65 et Justin, lib. XVII, cap. 1, § 2; Diodore de Sicile, liv. XIX, cap. 90-92). Arrien dit que Séleucus fut le plus grand de ceux qui régnèrent après Alexandre Σέλευκον γὰρ μέγιστον τῶν μετὰ Ἀλέξανδρον; — *Die Expedit Alexandri*, liv, VII). Ainsi, il devint fort, en étendant sa puissance de l'Euphrate jusqu'à l'Indus. Son empire fut plus vaste que celui du roi d'Egypte. C'est ainsi que le « roi du Nord » fonda le royaume greco-syrien et la dynastie des rois de Syrie, à laquelle il donna son nom (312 avant Jésus-Christ). Aben Esra a cru que le « roi du Nord » est « le roi de Rome ». Nous ne nous arrêtons pas à discuter cette fantaisie rabbinique, Il est d'ailleurs facile de voir qu'il ne s'agit

ici ni de Ptolémée Philadelphe, comme l'a cru saint Jérôme, ni d'aucun autre prince. L'Ange met en présence les deux fondateurs des deux royaumes du Sud et du Nord. Puis, à partir de ce verset, il ne sera plus parlé que de ces deux royaumes sortis de celui d'Alexandre, parce que la nation juive, placée entre l'Egypte et la Syrie et dominée tantôt par l'un ou l'autre des rois de ces contrées, dut à ces princes une grande partie des maux qui lui sont arrivés sous leur règne.

Le texte paraît offrir une irrégularité dont nous devons rendre compte. Nous aurions dû le traduire ainsi : « Et (un) de ces capitaines, et il deviendra plus fort que lui (sur lui). » Il peut se faire que, après *sariov*, le verbe *yĕḥĕzaq* ait été répété, et que, précisément à cause de cette répétition, il ait été, par inadvertence, omis par les copistes. Dans ce cas, le texte rectifié serait ainsi conçu : « Et un de ses capitaines deviendra fort; et il deviendra plus fort que lui, etc. »

6. Et après des années[a], ils s'allieront[b]; et la fille du roi du Midi viendra vers le roi du Nord pour faire des accommodements[c]; mais elle ne conservera pas la force du bras[d]; et il ne tiendra pas; ni son fils[e]; et elle sera livrée[f], elle et ceux qui l'avaient amenée, et son fils[g], et celui qui l'avait soutenue[h] dans ces temps.

[a] *Au bout d'années.* Laissant de côté des événements qui n'ont pas d'intérêt pour les Juifs, l'Ange mentionne un événement qui a eu lieu soixante-un ans après la fondation du royaume de Syrie : le mariage d'Antiochus II Théos (Deus) avec Bérénice, fille du roi d'Egypte, Ptolémée Philadelphe. Une partie de la Palestine fut alors apportée comme dot au roi de Syrie. — [b] *Ils feront alliance.* Il s'agit des rois qui seront rois du Midi et du Nord après plusieurs années. Aussi l'expression employée par l'Ange ne se rattache-t-elle ni à Ptolémée Lagus ni à Séleucus Nicator. Antiochus Soter, qui succéda à Nicator, n'est pas mentionné. Nous nous trouvons en présence de Ptolémée Philadelphe qui donna sa fille en mariage à Antiochus Théos, roi de Syrie, à condition qu'il répudierait Laodice, sa première femme. Celle-ci fit plus tard empoisonner Antiochus et mit sur le trône Callinique, son propre fils. — [c] *Des accommodements*, littér. des *droitures*, des *rectitudes*, *mēyšarîm*. — Le mariage avait pour but

d'aplanir ce qui était courbe et tortueux, ou, en d'autres termes, de faire disparaître les difficultés qui s'étaient élevées entre les deux rois. L'accord et la paix furent ainsi établis; et Bérénice en fut comme une garantie: cette alliance signifiait que l'on agirait *droitement* et *correctement* de part et d'autre. — [d] *Et elle ne conservera pas la force du bras* (qui lui avait été donné). Le mari qui lui avait été donné ne lui continua pas son appui. Il ne s'agit pas d'un bras quelconque, mais d'un bras déterminé, *hazzeróha* (avec l'article). Le subst. זְרוֹעַ signifie bras, force homme puissant; au figuré, aide, auxiliaire. Ici il désigne Antiochus Théos qui devait donner à Bérénice l'appui de son bras. Elle ne trouva pas en lui le soutien, le secours sur lequel elle avait cru pouvoir compter. Elle perdit toute influence et toute autorité sur son mari qui rappela Laodice. On a dit que l'article rattache *zéroha* a כּוֹחַ (force, puissance), et que cette expression signifiait toute simplement une « force puissante. » Mais l'article désigne bien certainement Antiochus, comme l'indique le membre de phrase suivant qui se rapporte à ce prince. — [e] *Et il ne tiendra pas; ni son fils.* Au lieu de *zeroha* ou *zroha* (bras), nous lisons, avec Théodotion et la Vulgate, *zèrouha* (זַרְעוֹ) semence, race, enfant. Théodotion : Καί οὐ στήσεται τὸ σπέρμα et la Vulgate : *Nec stabit semen ejus* (sa race ne tiendra pas debout, ne tiendra pas ferme). Le fils de Bérénice fut, en effet, tué. Ainsi, le roi du Midi ne tiendra pas; ni son fils (après une négation exprimée dans la même phrase, ו l'expression וְלֹא signifie « et non, ni). » Rosenmüller traduit : *Nec stabit* pater illius, Philadelphus, et *brachium ejus*, id est, potentia sua... Il suppose que l'appui du bras est l'appui du père de Bérénice, et il ajoute : Verbum masculini generis יַעֲמֹד ad regem Austri, Philadelphum, Berenices patrem, referendum esse, docet res ipsa. Mais il est tout aussi clair que le verbe masculin peut se rapporter bien mieux au roi du Nord, mari de Bérénice. En traduisant ensuite ici זְרוֹעַ par « bras », Rosenmüler fait répéter à l'ange ce qu'il avait déjà dit : et il (le bras de Bérénice) ne tiendra pas; et au lieu de mentionner la disparition du fils (ni son fils), il ne fait que reproduire l'idée de l'impuissance « de son bras. » Ceux qui supposent que le premier « bras » est celui du père de Bérénice et que le second « bras » est celui de son mari, ne se fondent pas sur des indications fournies par le texte. — [f] *Et elle sera livrée.* Cette expression a trait à la mort violente de Bérénice qui devait être livrée, placée dans les mains de celle qui devait la faire périr. On sait que, après la mort de son père, elle fut répu-

diée par Antiochus, qui reprit Laodice, sa première femme. Celle-ci fit égorger Bérénice et son fils. — [g] *Et son fils*. Le texte hébreu actuel porte : et celui qui l'a engendrée, son père (וְהַיֹּלְדָהּ). Philadelphe mourut environ deux ans après le mariage de sa fille. Toutefois, il paraît plus probable, comme l'observe Rosenmüller, qu'il s'agit du fils de Bérénice et qu'il faudrait lire וְהַיִּלְדָהּ (et son fils). Cet enfant fut livré (massacré) en même temps que sa mère. La Vulgate a traduit par *adolescentes ejus*, et la Version syriaque par *adolescentulæ ejus*, d'après une leçon différente (וְהַיַּלְדֶיהָ) Mais les pages et les dames d'honneur qui avaient accompagné Bérénice sont sans doute mentionnés dans le membre de phrase qui précède (et ceux qui l'avaient amenée). Il y a eu sans doute diverses personnes massacrées avec Bérénice et son fils. Peut-être dans ce nombre se trouvaient les hommes politiques qui avaient négocié le mariage et qui vivaient à la cour du roi de Syrie. — [h] *Et celui qui l'avait soutenue*, c'est-à-dire son mari, Antiochus Théos, qui fut empoisonné par Laodice.

7. Et d'une branche de ses racines [i] (quelqu'un) s'élèvera à sa place [j], et il viendra à l'armée [k], et il viendra dans les forteresses [l] du roi du Nord [m]; et il agira en elles [n]; et il accroîtra sa force [o].

[i] *D'une branche* (*min*, partitif: *un de*; *nēzēr*, branche, rejeton), *de ses racines*, des racines ou des parents de Bérénice, c'est-à-dire un fils de ses père et mère ou de la lignée des Ptolemées. Ce rejeton est Ptolemée III Evergète, frère de Bérénice, fils et successeur de Philadelphe. Pour venger sa sœur, il marcha avec une armée formidable contre le roi du Nord, tua Laodice et se répandit dans toute la contrée jusqu'à Babylone et au-delà de l'Euphrate, pillant tout à son gré. Reuss : « de la souche de ses racines, il en surgira un à sa place. » Le subst. *nēzēr* n'a pas le sens de « souche. » — [j] *S'élèvera à sa place*, se tiendra debout sur sa base (sous-entendu עַל sur). La Vulgate : *et stabit de germine radicum ejus plantatio*. Dans cette traduction, le mot כַּנּוֹ (de כֵּן place, base), a été pris pour כַּנָּה (rejeton, plante). Mais après le verbe *ḥamad* (se tenir debout), il est plus conforme au texte de traduire comme nous l'avons fait. — [k] *A l'armée*; la Vulgate : *cum exercitu*; sans doute d'après un manuscrit qui portait אֵת (avec) au lieu de אֶל (à, vers) qui, d'ailleurs, a aussi le sens de « avec »,

après les verbes qui n'indiquent pas le mouvement. — [l] *Et il entrera dans les forteresses*; littér. dans la forteresse; *mahóz* est pris collectivement au lieu de *mahuzim* (les forteresses, les lieux fortifiés), comme l'indique suffisamment le terme *bahēm*, (בָּהֶם en elles, parmi elles), qui suit. Ce pronom suppose évidemment un pluriel, une pluralité de forteresses. Saint Jérôme a traduit : *Et ingredietur in provinciam*. Il a sans doute pris מָעוֹז (forteresse) pour le mot מָחוֹז (refuge, port), qui, en araméen, signifie « contrée, pays, *terrae tractus*. — [m] *Du roi du Nord*, c'est-à-dire de Séleucus II Callinique, qui régnait avec Laodice, sa mère. — [n] *Et il agira en elles*, parmi elles (sous-entendu ‏כִּרְצֹנוֹ‏ selon sa volonté). Il traita en vainqueur les forteresses ou les armées syriennes; il en disposa à son gré. — [o] *Et il se fortifiera*; il deviendra fort, il prévaudra. La Vulgate : *et obtinebit* (et il l'emportera). Ptolémée Evergète s'empara, en effet, de la Syrie, de la Cilicie et des provinces même qui étaient situées au-delà de l'Euphrate.

8. Et même il emmènera en captivité, en Egypte, leurs dieux [p], avec leurs statues [q], avec leurs vases précieux [r], d'argent et d'or; et il prévaudra [s] (pendant) des années sur le roi du Nord.

[p] *Leurs dieux*; le pronom suffixe pluriel se rapporta aux peuples assujettis par le roi du Midi, ou aux forteresses (*mahoz*, pris collectivement) dont il est question au verset précédent. — [q] *Leurs statues*, les images en fonte. Cahen traduit נְסִכֵיהֶם par « oints », et il croit que cette expression signifie « leurs princes ». Mais les LXX et Théodotion ont traduit par « objets fondus » (μετὰ τῶν χωνευτῶν αὐτῶν), et la Vulgate, par *sculptilia*. Il s'agit d'images en fonte (de נָסַךְ il a versé, répandu; fondu, jeté en fonte). Le roi d'Egypte emporta les dieux des Syriens. En Orient, le vainqueur croyait avoir de la sorte en sa puissance les dieux des vaincus et s'être assuré par là-même la soumission des nations qui adoraient ces dieux. Ptolémée rapporta aussi quelques-unes des idoles que Cambyse avait enlevées à l'Egypte; et, à cause de ce bienfait, » il reçut le surnom d'Evergète (bienfaiteur).

L'usage d'emporter les dieux des vaincus ou les statues de ces dieux, qui se prenaient pour les divinités elles-mêmes, est

expressément signalé dans les documents assyriens. C'est d'après cette coutume que Nabuchodonosor emporta les vases du temple de Jérusalem, lesquels furent profanés par Balthasar et restitués par Cyrus. — [r] *Vases précieux*; littér. leurs vases des désirs, les vases qui sont l'objet des désirs (cfr. ch. X, XI). Ces vases étaient désirés, soit parce qu'ils étaient faits avec des métaux précieux, enrichis de perles précieuses, soit parce qu'on voyait en eux des objets d'art qui se rattachaient à des idées religieuses. — [s] *Et il prévaudra,* littér., et il se tiendra « debout. » Ce verbe est pris ici comparativement à cause de מִן (en comparaison de, devant, au-dessus, du roi, *min mĕlĕk*). Le roi Ptolémée Evergète fut favorable aux Juifs; et c'est sans doute pour ce motif que l'Ange en parle avec plus de détails.

9. Et il viendra[t] dans le royaume du roi du Midi; et il reviendra dans son pays.

[t] *Il viendra*; le roi du Nord, mentionné à la fin du huitième verset, viendra, pénètrera dans le royaume du Midi. En effet, deux ans après que le roi Evergète eut quitté la Syrie, Séleucus Callinique attaqua et envahit l'Egypte. Mais ayant été battu, il s'en retourna dans son royaume. La Vulgate a mal traduit ce passage (*et intravit in regnum rex austri*). L'entrée du roi du Midi dans le royaume de Syrie a été déjà exposée; et son retour en Egypte avec les dieux de cette contrée avait suffisamment montré qu'il ne s'agissait plus d'une entrée dans le royaume du Nord. D'ailleurs, pour prouver qu'il s'agit ici du roi immédiatement mentionné par les deux derniers mots du verset précédent (le roi du Nord), il suffit de recourir en dehors des accents, au premier mot du verset qui suit (*banayv*, ses fils). — A partir de ce moment, la Syrie va occuper la première place dans le récit de l'Ange, et l'Egypte ne sera mentionnée que comme en rapport avec le royaume du Nord. Justin nous aide, du reste, très bien pour expliquer ce passage : Rex Syriæ, Seleucus Callinicus, qui, quum post Ptolemæi ex Syria discessum civitates, quo ab ipso defecerant, imperio suo restituisset, veluti par viribus bellum Ptolemæo intulit, sed naufragium passus, victusque prœlio, trepidus Antiochiam refugit (XXVII, 2).

10. Et ses fils s'exciteront[u]; et ils rassembleront une multitude, des armées nombreuses; et il viendra[v]; et il

inondera et il pénètrera[x]; et il s'excitera de nouveau[y], jusqu'à sa forteresse[z].

[u] *Ses fils s'exciteront* (à une revanche, à faire la guerre; cfr. vs. 25). Les fils de Callinique, c'est-à-dire Séleucus Céraunus et Antiochus le Grand, s'exciteront au combat (Cahen : « s'attaqueront; » — c'est absurde). Polybe retrace cet événement en ces termes : Inchoatum est bellum a Seleuco Cerauno, continuatum post mortem illius ab Antiocho (V. 40). Le premier de ces rois commença la guerre en Asie-Mineure, où l'Egypte avait des tributaires et des alliés. Il fut emprisonné par Attale, et il mourut peu après, sans avoir eu le temps de rien entreprendre contre le roi du Sud. C'est pourquoi l'Ange passe au singulier. Du reste, le texte hébreu porte ובנו qu'on peut lire וּבְנוֹ (et son fils), au lieu de la leçon massorétique וּבָנָיו. [v] *Et il viendra*, littéral. *veniet veniendo* (*ûba' bô'*), il avancera. Le sujet de ce verbe est au singulier, parce qu'il ne s'agit que de celui de ces deux rois qui devait être alors sur le trône : l'un ou l'autre des fils de Callinique, le roi ennemi; ou plutôt, comme nous venons de l'indiquer, le roi Antiochus III, qui avait survécu à son frère. Ce roi conduisit son armée contre le roi d'Egypte. — [x] *Il se répandra comme un torrent* (cette image est indiquée au ch. IX, v. p. 988); et il débordera : il envahira le peuple du roi du Sud. — [y] *Et il s'excitera de nouveau* (à la guerre); *littér.* et il reviendra et il s'excitera. Mais on sait que שׁוּב (il revient, il retourne), joint à un verbe, indique la réitération de l'action exprimée par ce verbe, et se traduit par « de nouveau. » Ici, le second verbe est *itgarēh* (*hithpael*, s'exciter, attaquer, combattre, de *garah*, inusité au *kal*, exciter). — [z] *Jusqu'à sa forteresse*, jusqu'à *mahuzzoh* (de מָעֻזּה; ה, pour וֹ), sa forteresse, la forteresse du roi d'Egypte. En effet, après une première attaque dans laquelle Antiochus eut du succès et s'avança jusqu'à Dura, près de Césarée, les adversaires convinrent d'une trêve de quatre mois. Les deux partis cherchaient à gagner du temps. Après l'expiration de la trêve, le roi de Syrie recommença la guerre et pénétra jusqu'à Raphia, place forte située aux confins de l'Egypte, et que l'on rencontre la première en venant de la Cœlé-Syrie.

11. Et le roi du Midi s'irritera; et il sortira; et il combattra contre lui, contre le roi du Nord; et il lèvera une

grande multitude, et cette multitude sera placée dans ses mains[a].

[a] Ptolémée Philopator, prince efféminé, fut très irrité des succès du roi de Syrie. Il sortit de sa capitale ou du lieu où il faisait sa résidence habituelle; il rassembla une armée considérable (cfr. Polybe, liv. V, ch. 79-86), et cette armée fut placée dans ses mains; elle fut sous son commandement : il se mit à la tête de ses troupes. Il s'agit là, en effet, des troupes de Philopator comme l'indique l'article (*hĕhamôn*, la multitude dont il vient d'être parlé), et non pas : la multitude (des soldats d'Antiochus) tombera dans ses mains. Ce succès est indiqué au verset suivant.

12. Et la multitude sera exaltée; et son cœur s'élèvera[b]; et il abattra des milliers[c]; mais il ne se fortifiera pas[d].

[b] *La multitude sera exaltée*, encouragée; de favorables circonstances donneront de l'espoir et de l'ardeur à l'armée égyptienne et à son chef (Voy. Polybe). — [c] *Des milliers*. Philopator remporta une victoire éclatante sur Antiochus à Raphia (217 av. J.-C.). Dix mille Syriens y perdirent la vie. — [d] *Il ne se fortifiera pas*, il n'en sera pas plus fort pour cela. En effet, le roi d'Egypte ne sut pas profiter de sa victoire. Satisfait d'avoir repoussé les envahisseurs, Ptolémée fit la paix avec Antiochus et ne retira aucun avantage de la victoire de Raphia : il s'en retourna à ses plaisirs, à la débauche.

13. Et le roi du Nord lèvera une multitude plus grande que la première; et à une fin des temps, (après) des années[f], il viendra[g] avec une armée nombreuse et avec des richesses considérables[h].

[e] *Lèvera de nouveau*; littér., il reviendra et il fera tenir debout; en d'autres termes, il mettra de nouveau (cfr. vs. 10) sur pied. Le verbe *šab* indique ici une réitération d'une levée de troupes. — [f] *A une fin des temps, leqēẓ haḥiṭṭîm : des années*. L'Ange explique, par ce dernier mot (*šanîm*), ce qu'il entend par « une fin des temps. » Cette expression signifie ici « après quelques années. » Pour prendre sa revanche, Antiochus attendit treize ou quatorze ans. A l'époque où il entreprit cette nouvelle campagne, Philo-

pator était mort (204 ans av. J.-C.), et Ptolémée Epiphane, à peine âgé de cinq ans, avait été placé sur le trône. On voit, du reste, aisément que l'expression *qēẓ hahiṭṭîm* (la fin des temps) n'a, par elle-même, aucun rapport avec les temps messianiques. Il s'agit seulement des « dernières années » du règne d'Antiochus le Grand ou de « la fin des temps, » pendant lesquels il avait cessé de troubler le royaume des Ptolemées. Nous avons vu déjà que le sens de ces expressions doit être déterminé par le contexte.— g *Il viendra*; littéral., « il viendra venir, » ou, comme les commentateurs traduisent : *veniet veniendo*. Cette expression signifie « il viendra certainement »; ou bien « il viendra avec impétuosité. » C'est, en effet, le sens indiqué par l'emploi du futur avec son infinitif. — h *Avec des richesses considérables*. Antiochus revenait victorieux de la Perse, de la Bactriane et de l'Asie Mineure. Ces conquêtes lui avaient procuré d'immenses trésors. Il vint avec « une grande force » ou avec force (בְּחַיִל), c'est-à-dire avec une armée, avec des forces respectables. Le substantif *rekûš* (de רָכַשׁ, il a acquis, possédé) signifie sans doute ici « le nerf de la guerre. » Quelques commentateurs rattachent ce mot à *rēkēš* (cheval, mulet) et croient qu'il s'agit de la cavalerie ou du train destiné au transport des subsistances.

14. Et en ces temps, plusieurs[i] s'élèveront contre le roi du Midi[j], et des fils des traîtres de ton peuple[k] se soulèveront pour accomplir la prophétie[l]; et ils succomberont.

i Littér. *nombreux* (*rabbim*). — j Il y eut des conspirations et des troubles qui eurent lieu chez les Egyptiens au sujet de la régence, et pour enlever au jeune prince la couronne et la vie. D'un autre côté, Antiochus se ligua avec Philippe, roi de Macédoine, pour opprimer plus facilement le roi d'Egypte. — k *Des fils des traîtres*, c'est-à-dire des « traîtres, » comme on dit « les fils des Grecs » pour les « Grecs. » La Vulgate : *filii prevaricatorum*; Rosenmüller : *filii violentorum*; Ewald et Lengerke : *Söhne der gewaltsamen, d. i die gewaltsameten Leute* (fils des violents...) ; d'autres : des apostats. Mais ce ne sont ni des violents ni des apostats : ce sont des traîtres. Il s'agit, en effet, de ceux qui avaient rompu (פָּרִיצֵי, de פָּרַץ, il a brisé, rompu, détruit), de révoltés, de Juifs qui, rompant avec l'Egypte, voulurent se soumettre au joug des rois de Syrie. Ce parti est flétri par l'Ange,

qui désapprouve leur conduite : il prédit qu'ils se mettront dans un mauvais cas, en se révoltant contre Ptolémée Philopator. Lorsque, après sa victoire sur Scopas (203, 202 av. J.-C.), Antiochus eût recouvré la Cœlésyrie et la Samarie, les Juifs s'empressèrent de lui offrir leur soumission. Ils ouvrirent à ce roi les portes de Jérusalem, lui fournirent en abondance tout ce dont son armée avait besoin, et, lorsqu'il assiégea, dans la citadelle, la garnison que Scopas y avait laissée, ils lui prêtèrent, très efficacement, le secours de leurs armes. L'Ange fait aussi, sans doute, allusion à une révolte des Juifs qui eut lieu alors en Egypte. D'après le troisième livre des Machabées, Philopator prit des mesures violentes contre eux ; et Eusèbe, dans sa Chronique, parle d'une révolte qui aurait éclaté à cette époque à Alexandrie, et dans laquelle 40,000 Juifs auraient perdu la vie. Quoiqu'il en soit de ce chiffre, que d'autres portent à 60,000, il est certain que les Juifs tenaient pour le roi de Syrie contre le roi d'Egypte, leur légitime souverain. Or, on peut aisément constater que, en prenant parti pour Antiochus III, ce peuple se jeta lui-même dans la gueule du loup, et prépara ainsi l'accomplissement de la prophétie relative à Antiochus IV Epiphane. En déchirant d'eux-mêmes le traité qui les livrait à l'Egypte, ils coururent à leur perte, et ils amenèrent l'accomplissement de la vision relative à la petite corne du troisième empire (ch. VIII, 9-12). — [l] *Pour accomplir ;* littér., pour faire tenir debout la prophétie, pour amener la réalisation des événements prédits, des maux que devait faire au peuple juif Antiochus Epiphane, fils d'Antiochus le Grand. En trahissant le roi d'Egypte et en se soumettant de leur plein gré aux rois de Syrie, ils allèrent au-devant des persécutions que Dieu avait révélées à Daniel et qui furent bientôt réalisées par Antiochus Epiphane.

15. Et le roi du Nord viendra ; et il élèvera un rempart [m] ; et il prendra une ville très fortifiée [n] ; et les bras [o] du Midi ne résisteront pas — même son peuple d'élite [p] ; et (ne sera) pas de force pour résister.

[m] *Un terrassement, solelab,* levée de terre. — [n] Littér., une ville de fortification, on a cru que le pluriel signifiait « des villes fortifiées » ; et il est vrai que quelquefois le singulier se prend dans un sens collectif. Antiochus s'empara en effet, d'un grand nombre de places fortes. Mais il s'agit ici des fortifications de

Sidon, qui étaient très importantes ; une ville de fortifications est une ville très fortifiée.— ° *Les bras*, c'est-à-dire les forces, les armées du roi d'Egypte qui devaient être pour lui comme les bras par lesquels un homme se défend. On sait que trois généraux égyptiens, envoyés au secours de Scopas furent battus. *Et* (même) *le peuple de ses sélections* (מִבְחָרָיו, *de bahar*, il a choisi, élu), son peuple de choix, les troupes d'élite sur lesquelles le roi pouvait compter le plus, ne résisteront pas. — Le roi d'Egypte avait envoyé Scopas reprendre les villes de la Palestine et de la Cœlé-Syrie. Mais Antiochus tailla ses troupes en pièces près du Jourdain, et le força de se réfugier dans Sidon. Autour de cette place forte, Antiochus éleva des terrassements et Scopas, pressé par la famine, fut obligé de se rendre. Le peuple d'élite, ainsi que nous l'avons déjà exposé précédemment, la portion dirigeante et dominante du peuple Juif s'associa au roi de Syrie.

16. Et celui qui vient contre lui[q] agira selon sa volonté ; et ne sera pas qui tienne devant lui[r] ; et il s'établira dans la contrée de la Gloire[s] ; et l'achèvement[t] (sera) dans sa main.

q *Et celui qui vient* (Antiochus) *contre* (Ptolémée Epiphane, ainsi que nous l'apprennent les vs. 13, 14 et 15). L'expression הַבָּא désigne une invasion hostile. — r *Et ne sera pas*, וְאֵין, se *tenant debout* (*hômēd*). — s Pour le sens de *hažžebî*, voy. VIII, 9. La terre d'Israël était le pays de la Gloire, de la *šekinah* (de la Résidence) de Dieu ou de la Majesté divine. Saint Jérôme traduit par *terra inclyta* ; Aquila : τῆς δόξης ; d'autres : Terre de la volonté. Ces dernières donnent à צְבִי (ornement, gloire, beauté) le sens de l'araméen צְבוּ (volonté). Cette expression signifierait « la terre de la promesse », ou la « terre désirée ». Nous avons vu que les juifs s'empressèrent de se soumettre à Antiochus qui devint ainsi maître de la Terre sainte. — t Le subst. כָּלָה a deux sens : 1° achèvement, consommation (adverb. entièrement, en totalité) ; 2° extermination, destruction. D'après la première signification de *kalah*, l'Ange indiquerait ici que la Judée serait tout entière sous la puissance d'Antiochus. En entrant dans la terre de la Gloire, ce roi y établit, en effet, son autorité. La Judée fut tout entière sous sa puissance. On peut traduire adverbialement « et (elle sera) entièrement dans sa main ». Mais Cahen traduit à

tort : « la destruction dans sa main » ; la traduction de Reuss (: « la destruction est dans sa main ») est également inacceptable. D'autres ne sont pas plus fondés à dire que « le pays glorieux sera consumé par lui ». C'est ce qu'a très bien compris Rosenmüller dans le passage suivant : Quod nonnulli ita intelligunt, fore, ut Antiochi exercitus Judæam depopulentur et vastatam reddant. Sed videtur sensus potius hic esse, Antiochum prorsus exsequuturum esse quod mente conceperat, ita ut recuperatis Cœle-Syria et Phœnicia ipsam quoque Judaæm suæ ditioni adjungat. Stuart remarque aussi avec raison, que cette traduction n'est pas d'accord avec les faits. On sait que le roi Antiochus III traita les Juifs avec douceur et qu'il leur accorda la liberté de vivre d'après leurs lois. Les Juifs lui avaient ouvert les portes de Jérusalem et fourni en abondance tout ce dont son armée avait besoin. Ils lui avaient même prêté le secours de leurs armes pour assiéger la citadelle où était la garnison que Scopas y avait laissée. Aussi, pour récompenser les Juifs de leur conduite à son égard, Antiochus publia deux édits en leur faveur (cfr. Josèphe, *Antiqq.* XII, III, 3 et 4). Il faut donc donner à *kalah* le sens d'accomplissement ou d'achèvement (de la conquête de la Terre sainte par Antiochus III. Grotius traduit le mot *kalah* par *perficere, finire,* et il pense qu'il faudrait traduire ainsi ce passage : « et sous lui (Antiochus), la Judée fleurira ». Calmet traduit ainsi « et elle (la terre de beauté) sera achevée par sa main ». Et il entend par là les faveurs qu'Antiochus accorda aux Juifs et un achèvement de Jérusalem qui aurait trait à des ouvrages du temple, des portiques, etc., dont il est question dans l'un des édits mentionnés par Josèphe. La Vulgate (*et consumetur in manu ejus*) n'indique peut-être qu'un assujétissement de la Judée au roi de Syrie. Mais cette traduction n'est pas justifiée.

17. Et il se proposera de venir [u] avec la force de tout son royaume [v]; et il fera des accommodements [x] avec lui; et il lui donnera une jeune fille [y] pour qu'elle trahit [z], mais (cela) ne se réalisera pas [a], et elle ne (sera) pas pour lui [b].

[u] *Il établira sa face pour...*, il tournera sa pensée, il appliquera son esprit et ses forces à rassembler des troupes pour venir, en ennemi, avec une armée, pour entrer en campagne, pour attaquer le roi du Midi. — [v] *Avec, dans la force* (בְּתֹקֶף) en force, avec

une armée nombreuse. On pourrait admettre toutefois que cette expression offre un substantif abstrait employé pour le concret (forteresses). Dans ce cas, l'Ange dirait : Il (Antiochus) se proposera d'entrer dans les forteresses de tout son royaume (du royaume de Ptolémée, de l'Egypte). Antiochus voulait étendre sa domination sur cette contrée, afin d'être plus en état de tenir tête aux Romains. La Vulgate a lu לְתָקְף au lieu de *litqof*, et a traduit : ut veniat *ad tenendum* universum regnum ejus. *Des accomodements*, des droitures, des choses justes, un accord. Le texte hébreu permet de traduire : « Et les justes (seront) avec lui ». On suppose, dès lors, qu'il s'agit là des Juifs qui auraient fait partie de l'armée d'Antiochus. Mais le contexte n'offre pas ce sens ; car précisément les juifs pieux, qui avaient étudié la prophétie de Daniel, n'étaient pas disposés à rompre l'alliance avec l'Egypte et ils sont distingués des *bnēy farīṣēy* du verset 14. Théodotion a suivi une leçon qui serait préférable. Il traduit ainsi ce passage : καὶ εὐθεῖα πάντα μετ' αὐτοῦ ποιήσει (et il fera toutes choses droites avec lui). La Vulgate nous offre le même sens (*et recta faciet cum eo*). Ces traducteurs ont sans doute lu יַעֲשֶׂה (*yod* au lieu du *vav*). Le texte actuel (וְעָשָׂה) et il fera), considéré comme isolé, n'offrirait pas un sens complet ; il signifierait : il fera (ce qu'il avait en vue, ce qu'il voulait). Or, précisément Antiochus, dans cette circonstance, ne fit pas ce qu'il voulait. Mais on peut joindre ce verbe avec les mots qui précèdent. Quant au subst. יְשָׁרִים (justes), Bertholdt, Lengerke, Maurer, Hitzig, Keil, Smith et un grand nombre d'autres critiques s'accordent à prendre ce mot dans le sens de מֵישָׁרִים (du vs. 6) et à le traduire par « pacification, traité de paix ». Lengerke observant que cet adjectif n'est jamais employé comme un substantif, a cru devoir, avec Bertholdt, Dereser et De Wette, modifier le texte et transformer *yešarīm* en *mēyšarīm* מישרים עמו עשה. Mais le remaniement relatif à *yešarīm* est fort inutile. Car cet adjectif peut très bien se prendre pour un substantif. On sait très bien que, en hébreu, comme en grec et en latin, les adjectifs sont souvent employés comme substantifs. — [y] *Une jeune fille*, littér. une fille des femmes, c'est-à-dire une jeune fille qui vit encore auprès des femmes (cfr. bouc des chèvres », pour « jeune bouc », un « fils du troupeau pour « veau », etc.). — [z] Pour la faire trahir, pour l'amener à trahir ; littér. pour la corrompre, afin de pouvoir la corrompre. L'infinitif *hiphil, lehašḥītah* (corrumpendo eam) signifie « pour la corrompre » (de שָׁחַת, inus. au *kal*, détruire, dévaster, perdre, tuer, corrompre, pervertir). Antio-

chus fiança, et cinq ans après maria sa fille Cléopâtre, avec le jeune roi d'Egypte, espérant qu'il pourrait facilement la corrompre, la gagner à sa cause par ses conseils et l'amener à trahir son mari. D'autres critiques traduisent לְהַשְׁחִיתָהּ par pour la détruire (elle, faisant rapporter le suffixe הָ à *malkûtô*, la royauté, la domination de Ptolémée sur l'Egypte. Lengerke pense que, par cette alliance avec le roi d'Egypte, Antiochus se proposait d'attirer sur ce pays la colère des Romains et amener sa ruine. — [a] *Et* (cela) *ne subsistera pas*, ne tiendra pas debout, ne s'accomplira pas. Le féminin dans תַעֲמֹד (subsistera) est ici pour le neutre (cela). — [b] *Et elle ne sera pas pour lui.* On peut très bien admettre que la « jeune » fille, Cléopâtre, est le sujet de תִהְיֶה (elle sera). Divers critiques pensent que le féminin est encore ici pour le neutre et traduisent : et cela ne sera pas pour lui. Mais il est plus simple de voir dans le texte que « la fille des femmes ne sera pas pour lui (pour son père), mais plutôt pour son mari.

Après les succès mentionnés au verset 16, le roi de Syrie « tourna sa face » pour s'emparer de l'Egypte (cfr. Tite-Live, XXXIII, 19). Mais il n'exécuta pas son projet. Les Romains s'étant déclarés tuteurs du jeune Ptolémée, prévinrent sa perte en arrêtant Antiochus. La grande puissance de ce prince offusquait le peuple roi et ils lui envoyèrent des ambassadeurs avec ordre de lui signifier : « qu'il eut à s'abstenir de toute aggression contre le royaume de leur pupille ». Piqué de voir les obstacles qu'on opposait à ses desseins, animé surtout par Annibal, contre la République, Antiochus se prépara sérieusement à la guerre, et afin de n'avoir pas sur les bras trop d'ennemis à la fois, il fit en sorte de n'avoir rien à craindre du côté de l'Egypte, en contractant une alliance avec le jeune Ptolémée Epiphane : il comptait arriver à ses fins par la ruse. C'est ce que l'Ange nous apprend : « et il fera des accommodements avec lui », et il lui donnera sa fille ». Mais, ajoute l'Ange, il donnera ainsi sa fille « pour la corrompre », c'est-à-dire : comptant l'instruire à trahir son mari. Il pensait avoir ainsi un pied en Egypte, être en état d'y faire la loi et s'en rendre maître. Mais ce projet ne réussit pas, et Cléopâtre « ne fut pas pour lui ». Cette princesse préféra, en effet, les intérêts de son mari à ceux de son père : elle-même, de concert avec Ptolémée, députa vers le sénat romain, pour le féliciter de la victoire remportée par Acilius sur son père, aux Thermopyles (Tite-Live, lib. XXXVII, 3). Ce mariage et celui de Bérénice, mentionné au vs. 6, sont les seuls

qui ont été contractés entre les familles des Séleucides et des Lagides. Nous avons vu qu'ils n'ont pas trait à ce qui est dit du mélange des semences, au ch. II, 43 (voy. pp. 716-719). Les mariages indiqués comme un signe propre et caractéristique du quatrième empire regardent l'empire romain (pp. 654-658).

18. Et il tournera son regard[e] vers les îles[f]; et il en prendra plusieurs[g]; et un capitaine fera cesser son insulte; bien plus, il la fera revenir sur lui[h].

[e] *Il tournera sa face;* il portera son attention, ses forces, ses troupes vers des contrées qu'il voudra conquérir. — [f] *Vers les îles* (לְאִיִּים). Cette expression ne désigne pas seulement des « îles », les Hébreux s'en servaient pour désigner les contrées baignées par les flots de la mer, les côtes de l'Asie Mineure, de la Grèce (qui formait de nombreux Etats maritimes), etc. L'Ange indique ici, en effet, l'expédition d'Antiochus en Grèce. — [g] A cette époque, outre la Grèce asiatique qui n'était qu'un pays maritime, le roi de Syrie se rendit maître de la presqu'île de la Thrace, des îles d'Eubée, de Délos, de Samos, de Rhodes, etc., dont les habitants étaient alliés aux Romains. Il eut le tort de ne pas exécuter les conseils d'Annibal, qui était d'avis de porter la guerre en Italie. Les courtisans d'Antiochus et surtout les ambassadeurs étoliens le déterminèrent à commencer son expédition par la Grèce. — [h] *Un capitaine fera reposer (vehišbît, hiphil de šabat) son insulte sur lui* : fera retomber sur Antiochus l'injure qui lui avait été faite par l'insolence des procédés du roi de Syrie contre le peuple romain et aussi, en particulier, par la conquête des « îles ». Antiochus avait parlé avec hauteur aux ambassadeurs de Rome, et il leur avait adressé des paroles blessantes (Polybe, XVIII, 34). Le capitaine qui fit cesser cette injure fut Scipion l'Asiatique. C'est lui qui vengea les outrages faits par Antiochus au peuple romain et à ses alliés. Scipion défit entièrement le roi de Syrie près de Magnésie, et le força à accepter les conditions d'une paix honteuse et onéreuse. Il dut promettre de ne plus attaquer les îles, abandonner aux Romains tous les pays situés en deçà du mont Taurus, et payer, outre un tribut annuel, tous les frais de la guerre. La honte, dont il avait recouvert les autres retomba sur lui : le général romain rendit à ce roi l'injure qu'il lui avait faite; Antiochus fut humilié. Il se trouva des gens qui se plaisaient à répéter ce

mot : Antiochus le Grand *était* un roi (ἦν βασιλεὺς Ἀντίοχος ὁ μέγας. — Appien, *De Reb. Syr.*, c. 37).

19. Et il tournera son regard vers les forteresses[i] de son pays ; et il trébuchera , et il tombera, et il ne sera pas trouvé[j].

[i] *Vers les forteresses* (לְמָעוּזֵּי), c'est-à-dire vers les places fortes qu'il possédait à l'est de Taurus. La Vulgate traduit *mahuzzim* par *imperium* (*ad imperium terræ suæ*). — [j] *Et il ne sera pas trouvé* (parmi les vivants). Voulant se procurer l'argent nécessaire pour acquitter le tribut imposé par le peuple romain, Antiochus pilla un temple de Bel, qui se trouvait dans l'Elymaïde (templum Elymæï Jovis). Mais les habitants de ce pays, irrités d'un pareil sacrilège, se mirent en embuscade sur son passage et le tuèrent, lui et toute sa suite (cfr Justin, lib. XXXII, ch. II — τοῦ Βήλου ἱερὸν. — Strab. l. XVI, cap. I, 18). Ainsi périt Antiochus le Grand, d'après les récits de Strabon, de Diodore et de Tite-Live. L'histoire est complètement conforme à la prophétie : il donnera dans un piège et il ne sera plus trouvé, c'est-à-dire, il disparaîtra d'une manière obscure et il ne reparaîtra pas en Syrie.

20. Et à sa place s'élèvera (quelqu'un) faisant passer un exacteur dans la Gloire du royaume[k]; et en quelques jours[l] il sera détruit ; et (ce ne sera) ni par colère[m] ni par guerre[n].

[k] *Et sur sa base se tiendra debout* (quelqu'un) *faisant passer un exacteur*, un préleveur de taxes (*nogēs*) *dans la Gloire* (*hēdēr*) *du royaume*, c'est-à-dire le Temple de Jérusalem. La Judée était la terre de la Gloire (vs. 16), parce que la Gloire de Dieu résidait dans son sanctuaire : par suite, la Judée était la position la plus glorieuse du royaume de Syrie. Il s'agit ici de Séleucus Philopator, fils aîné d'Antiochus le Grand, qui, pour payer le tribut aux Romains, envoya Héliodore enlever les trésors du temple de Jérusalem (cfr. II, Machab. III). — [l] *En des jours uns*, c'est-à-dire « en peu de jours (cfr. Génèse, XXVII, 44 ; XXIX, 20). — [m] *Et non par colère.* Le mot בְאַפַּיִם est un duel qui signifie « les deux narines » et qui indique métaphoriquement la « colère ». Rosenmüller : Morte peribit infausta, sine gloria bellica, quo-

modo reges quandoque occumbere solent fortiter, irati adversus hostes dimicando. — [n] *Ni par guerre*. Séleucus ne fut pas tué dans une émeute, dans un mouvement séditieux où la colère et les passions sont surexcitées. Il ne périt pas non plus à la tête d'une armée et dans une bataille. Il périt par la trahison d'Héliodore, qui voulut s'emparer du trône et qui empoisonna son maître.

21. Et à sa place s'élèvera un (homme) méprisé[o]; et l'honneur de la royauté n'était pas placé sur lui[p]; et il viendra en paix[q]; et il obtiendra le royaume par flatteries[r].

[o] *Un méprisé*, נִבְזֶה (particip. *niphal* de בָּזָה, il a méprisé, dédaigné). La vision présente ainsi Antiochus Epiphane, frère de Séleucus Philopator, qui ne paraissait bon qu'à servir d'otage à Rome, où il était méprisé à cause de ses mœurs populacières et indignes d'un prince. L'expression *nibzéh* est en opposition avec le surnom d'Epiphane (illustre). A cause de ses vices et des accès de frénésie, auxquels il était sujet par suite de ses débauches, il mérita de voir ce titre remplacé par celui d'*Epimanès* (fou) que ses peuples lui donnèrent (1). — [p] *Et ils ne donneront pas sur lui l'honneur...* Il y a dans le texte le verbe *natnû* (de *natan*, donner, attribuer, mettre, placer), à la 3e personne du pluriel, qui peut se traduire par le passif ou par un impersonnel (l'honneur de la royauté n'était pas donné, placé sur lui; — et on ne plaçait pas sur lui la gloire de la royauté). L'honneur de la royauté n'était pas dû au *Nibzéh* : il ne monta sur le trône ni par le droit de sa naissance ni par le choix de ses peuples. L'héritier légitime était Démétrius Soter, fils de Séleucus. — [q] *Il viendra pendant la paix, bešalvah*; il obtiendra le royaume pai-

(1) Rien ne peut mieux caractériser ce roi que le mot *nibzéh*. Il apporta sur le trône les inclinations d'un homme de la lie du peuple : on le trouvait souvent dans les tavernes, livré à des plaisirs bas et dissolus ; et quelquefois il sortait ivre et il donnait à la populace le spectacle ridicule de ses folies (cfr. Athénée, liv. V, c. 4; liv. X, c. 12; 1, Macch., I, II, III, 30). Diodore de Sicile (lib. 31), dit de lui : Fuisse Antiochi consilia quædam et facta prorsus regia atque admiratione digna, quædam contra abjecta ideo et vilia ut ab omnibus sperneretur. Hinc *Epiphanes* quia vocatus, sed ob res gestas *Epimanes* (insanus) nominandus.

siblement, sans guerres ; ou bien : lorsqu'on ne s'y attendait pas, inopinément : comme une surprise qui arrive en temps de paix. — [r] *Et il obtiendra* (*vehĕḥĕzîq, hiphil,* de *ḥazaq,* être fort) *le royaume par des flatteries, baḥalqe laqqoṭ* (de חָלַק, partager, accorder, être doux, poli ; *hiphil,* dire des paroles douces, flatter), et par ses promesses, il amena Eumène et Attale, rois de Pergame, à épouser sa cause.

N. B. — De nombreux commentateurs ont pensé que, à partir de ce verset, la prophétie se rapporte à l'Antechrist. A la fin du chapitre, nous examinerons cette opinion. Avant tout, il faut reconnaître que son sens littéral se vérifie dans la personne d'Antiochus.

22. Et les bras du débordement seront débordés devant lui [s]; et ils seront brisés [t]; même un prince d'une alliance (sera brisé) [u].

[s] *Les bras* : en d'autres termes, les forces, les armées (cfr. vs. 15) de la submersion, de l'invasion, seront submergées, envahies. On pourrait croire que ces bras de la submersion font peut-être allusion aux embouchures du Delta et par suite à l'Egypte. Mais l'allusion à cette contrée est tout aussi bien indiqué en prenant l'expression « bras » pour les forces qui avaient déjà « débordé » en Palestine et qui furent « débordées » à leur tour par l'armée syrienne. — [t] Ces verbes masculins débordés (*tššatifû*), brisés (*tššabĕrû*) ne se rattachent pas au mot *zrohôt* qui est un nom féminin pluriel, mais à l'idée de force ou d'armée qui est représentée par les « bras » (les forces des Egyptiens). — [u] Il faut sous-entendre ici le verbe « sera brisé », comme l'indique le pluriel (יִשָּׁבֵרוּ) qui précède immédiatement.

A la mort de Cléopâtre, les tuteurs de ses deux fils, Ptolémée VI, Philométor et Ptolémée VII Evergète II, réclamèrent la cession de la Cœlésyrie, de la Phénicie et de la Judée, comme dot de la mère de ces princes. Cette dot n'avait pas encore été livrée. Sur le refus d'Antiochus IV, les Egyptiens entrèrent en campagne, avec « des forces submergeantes. » Mais le roi de Syrie marcha bientôt sur Péluse, battit l'armée égyptienne auprès du mont Casius, s'empara par ruse du jeune Ptolémée Philométor ; et affectant de prendre le rôle de son tuteur, envahit l'Egypte ; et prétendit y régner au nom de ce neveu, tandis que l'autre, Evergète, se maintenait dans Alexandrie.

Le prince d'une alliance. Il n'est que juste de se demander ce qu'il faut entendre par ce *Nagid berit.* Ce prince est l'aîné des deux princes qui, en réalité, fut détrôné pendant quelques temps et laissa Antiochus rançonner l'Egypte à son gré. Saint Jérôme a hésité à se prononcer entre Judas Machabée et Ptolémée Philométor. Mais il ne saurait être question de Judas Machabée, qui n'aurait pas encore paru sur la scène. Théodoret, Rosenmüller, Hitzig et d'autres commentateurs ont cru que le texte avait en vue le grand-prêtre Onias. Mais Keil remarque très bien que cette interprétation n'est pas confirmée par l'histoire. Nous ferons remarquer, d'ailleurs, qu'Antiochus ne fut pour rien dans la mort de ce pontife et qu'il la vengea très sévèrement. D'un autre côté, il est facile de voir que, dans ce verset, il s'agit de la guerre du roi de Syrie contre l'Egypte. Or, le récit suit son cours; et si la mort d'Onias avait dû être mentionnée, elle l'aurait été auparavant ou après, lorsqu'il est question des affaires juives. Toutefois, Kuenen, qui prend ses assertions gratuites pour des thèses bien établies, ose se prononcer ici catégoriquement de la façon suivante (*Hist. crit.*,) p. 533) : « Le prince de l'alliance qui sera brisé est Onias III. » Pour le prouver, il se contente d'ajouter en note. « Voir Rosenmüller, Hitzig, Herzfeld: » Mais ces autorités-là ne nous apprendront rien de bien sérieux. Rosenmüller se contenta de dire : Nomine בְּרִית vero quum in hoc libro *religio* et *res Judæorum* designari soleat (vid. ad XI, 27.), hoc loco נְגִיד בְּרִית principem aliquem Judaicum significari necesse est. Hitzig, qui traduit cette expression en y introduisant sans raison un article (ein Fürst *des* Bundes) se contente de répéter la prétendue preuve de Rosenmüller. Il s'en tient à prétendre qu'Onias III fut tué alors (ce qui est faux), et qu'il faut admettre que « ce prince de l'alliance est cet Onias), que peut-être l'auteur aborda de très près et à la mort duquel il a aussi fait allusion au ch. IX, 26 » (es ist nämlich schon darum, weil ein wirklicher Bundesfürst Onias III, gerade damals ermordert wurde (s. zu, 9. 26), der « Bundesfürst » hier für jenen Onias anzusehen, der vielleicht der Vf. sehr nahe anging, und auf dessen Tod er auch 9, 26. Bezug genommen hat). Comme preuve de tout ce gâchis dans lequel il mêle l'Oint-Chef du ch. IX avec « un prince d'une alliance » au ch. XI, Hitzig se contente d'ajouter que « *berit* se prend très ordinairement par notre auteur pour la théocratie hébraïque » (בְּרִית ist unserem Vf. sehr gewöhnlich die hebr. Theocratie). Pour prouver cet usage habituel du prophète, le professeur de Théologie de Zürich renvoie aux ver-

sets 28 et 30 de notre chapitre, où il est fait mention d'Antiochus, qui « se déclara contre la sainte Alliance, » et de « ceux qui abandonneront l'Alliance de Sainteté. » Mais ces passages sont loin de confirmer l'assertion des critiques rationalistes, car le sens religieux de *berît* y est indiqué par le mot *qodeš* (de sainteté ou saint). Nous avons vu, d'ailleurs, que, au ch. IX, 27, le subst. *berît* est pris, d'après le contexte, dans le sens religieux et théocratique (voy. p. 1000); et que, dans les autres passages du livre de Daniel, lorsqu'il s'agit de l'alliance de Jéhovah avec son peuple, *berît* à l'article ou est associé à l'adjectif « saint. » Il faut donc reconnaître que, dans notre passage, il ne s'agit pas d'un prince de l'alliance juive, car, dans ce cas, le texte porterait הַבְּרִית, avec l'article, on indiquerait par un qualificatif qu'il s'agit de l'Alliance sainte. L'Ange a en vue un prince allié à Antiochus. Le prince de l'alliance est Ptolémée Philométor, fils de Cléopâtre. sœur d'Antiochus. C'est le sentiment que soutiennent Maldonat, Cornélius a Lapide, Calvin, Hävernick, Maurer, Lengerke. Ce dernier a, en effet, très bien vu que « le prince d'une alliance » est Philométor, comme le prouve d'ailleurs le verset suivant (Diess bezieht sich auf das Folgende, v. 23). De son côté, Maurer dit : Princeps fœderis, qui cum copiis suis fractum iri dicitur ab Antiocho Epiphane, est Ptolemæus Philometor, filius Cléopatræ, sororis Antiochi Epiphanis. Il est vrai que l'histoire ne mentionne pas un traité spécial de ce prince avec Antiochus. Mais il y avait le traité d'alliance conclu entre la Syrie et l'Egypte par Antiochus le Grand. Ce traité subsistait encore : l'attaque des Egyptiens n'avait pour but que d'en faire exécuter une des clauses, savoir la remise de la dot de Cléopâtre. Le jeune prince Philométor était né du mariage de cette princesse et de Ptolémée Epiphane, c'est-à-dire du mariage qui avait sanctionné une alliance. Philométor peut, dès lors, très bien être désigné par l'expression « un prince d'une alliance. » D'ailleurs, une alliance du prince égyptien et du roi de Syrie est indiquée dans les premiers mots du verset suivant. Il faut reconnaître, en effet, que le verset 22 résume les événements qui sont décrits dans les versets 23-25. Ici, le texte nous apprend d'une manière générale que les armées de Ptolémée Philométor qui furent envoyées pour réclamer la dot de Cléopâtre, sa mère, furent repoussées par Antiochus. En particulier, nous pouvons comprendre que les armées égyptiennes, envoyées par les tuteurs de Philométor pour réclamer la Syrie et la Palestine (dot de Cléopâtre, sa mère) furent battus près de Péluse. Après cette bataille, le roi d'Egypte

conclut une alliance avec Antiochus : c'est Ptolémée Philométor qui est « le prince d'une alliance » visé par l'Ange.

Sans doute, il est très pénible pour les rationalistes de constater que l'Onias III dont ils font non seulement un « oint » quelconque, mais l'Oint par excellence, objet central du livre de Daniel (petite Pierre, Fils d'homme, Veillant-Saint, Oint, Messie, Nagid, etc), ne s'y trouve mentionné nulle part. Onias III avait été destitué en 174 et sa déposition n'avait pas soulevé l'indignation des Juifs. Le souverain pontificat ne cessa pas alors d'appartenir à la famille pontificale. Jason, Ménélas et Lysimaque étaient les frères d'Onias. Le » Juif patriote » qui aurait écrit dix ou douze ans après cette époque, n'aurait pu guère songer à faire intervenir, dans son livre, le sacrificateur Onias III. Sans doute, ce grand-prêtre, qui s'était montré plus attaché à l'argent qu'à ses fonctions religieuses, avait pris, en avançant en âge, des sentiments plus conformes à ses devoirs de grand-prêtre. Mais on n'ignore pas, d'ailleurs, que, à cette époque, le grand sacrificateur était un administrateur nommé par des rois païens, et plus porté vers le temporel que vers le spirituel. L'autorité temporelle avait absorbé et annihilé l'autorité spirituelle. Onias n'avait pas été fort intéressant pendant sa vie. Il le devint lorsqu'il eût été poignardé traîtreusement par Andronic, à l'instigation de Ménélas. Les païens eux-mêmes furent indignés d'une trahison si contraire aux droits d'asile et si offensante pour le dieu de Daphné. Antiochus Epiphane ne pouvant s'empêcher de prendre en considération les plaintes des Grecs et des Juifs à ce sujet, fit mettre à mort le meurtrier d'Onias. Il n'y a rien, dans cet événement, qui put porter un pseudo-Daniel à faire de ce pontife le héros de son livre. Que pouvait lui faire cet assassinat, inspiré par un Juif et sévèrement puni par un roi païen, au point de vue du dessein que lui prêtent les rationalistes, lorsqu'ils prétendent que, « au fort de la lutte contre l'oppression syrienne, » un Juif exalté et patriote « voulut enflammer les courages en prédisant la venue immédiate du Messie? » Onias avait été lâchement assassiné avant le commencement de la persécution antiochénne; et les Machabées ne se soulevèrent certainement pas pour venger le meurtre d'Onias.

23. Et depuis qu'il aura fait alliance [v] avec lui [x] il agira avec ruse [y]; il montera et il prévaudra avec peu de gens.

[v] Du moment où il avait fait alliance, dès l'instant où il s'était associé avec le roi d'Egyte. Le mot הִתְחַבְּרוּת est un infinitif *hithpaēl* construit d'après l'araméen avec מִן, et qui peut être employé comme substantif (depuis le s'allier avec lui, depuis son alliance avec lui.). [x] *Avec lui.* Il s'agit évidemment du *Nagid berit* ou du prince de l'alliance, comme le dit le pronom suffixe אֵלָיו — [y] *Il agira avec ruse.* La conduite d'Antiochus offre toujours l'empreinte de la dissimulation et de la ruse. Sous prétexte d'assurer le royaume à son neveu, le roi de Syrie s'empara de l'Egypte avec peu de monde (Polybe, XXVIII, 17). Pour tromper ce jeune prince, Antiochus ne prit avec lui qu'une petite armée. Il s'empara de Memphis (*il monta...*), et puis il dévoila ses desseins hostiles devant Alexandrie. Il fut obligé de s'arrêter (voy. plus loin).

24. En paix, il entrera dans les (contrées) grasses[a] de (chaque) province[b]; et il fera ce que n'ont fait ni ses pères, ni les pères de ses pères[c]; et il distribuera à eux (à ses gens) butin, depouilles et richesses[d]; et il formera des projets[e] contre les forteresses; et jusqu'à (un) temps.

[a] En prenant l'abstrait pour le concret, on pourrait traduire ainsi : il entrera dans (un pays) tranquille et dans des (contrées) grasses. — [b] *Province.* La Vulgate : *et abundantes et uberes urbes ingredietur*. Le mot *medinah* (province) est de la sorte pris dans le sens du même mot arabe qui signifie « ville ». — [c] Antiochus fit ce que ses pères n'avaient pas fait : il s'empara de l'Egypte. Il est à remarquer de plus qu'il s'en empara avec un petit nombre de soldats et par les moyens d'une politique rusée. — [d] *Il distribuera à eux* לָהֶם au gens (גּוֹי) de sa petite armée (vs. 23). D'autres font rapporter *lahēm* aux « contrées grasses », ou du moins à leurs habitants. Ainsi, la Vulgate traduit ainsi : *rapinas et praedam et divitias eorum dissipabit.* Lengerke prétend qu'Antiochus distribua son butin aux habitants des riches provinces : ce n'est pas probable. *Et il formera des projets* : littér. « il pensera ses pensées », il méditera des entreprises. — [e] Ses succès durèrent « jusqu'à un temps », *had-het*, c'est-à dire jusqu'à un temps qui ne fut pas de longue durée. Bientôt après, en effet, les Egyptiens proclamèrent roi Evergète II (Physcon). Antio-

chus, heureux d'avoir un prétexte pour commencer ses déprédations, revint en Egypte. soi-disant pour rétablir le roi ou plutôt l'homme de paille qu'il avait lui-même déposé. Après avoir remporté une victoire navale près de Péluse, il entama des négo ciations qui ne finirent pas bien pour lui.

25. Et il excitera sa force et son courage[f] contre le roi du Midi avec une grande armée; et le roi du Midi s'excitera à la guerre avec une grande et très puissante[g] armée; mais il ne résistera pas[h], car ils formeront des complots[i] contre lui.

[f] *Son cœur*; — [g] *très puissante*, c'est-à-dire « forte jusqu'à beaucoup ». — [h] *Il ne tiendra pas debout* : le roi du Midi ne tiendra pas. Ce roi est Ptolémée Evergète II ou Physcon qui avait été proclamé roi à la place de Philométor, son frère, qu'Antiochus faisait passer pour son protégé. — [i] *Cogitabunt cogitationes*. Physcon fut battu près de Péluse, par suite d'une trahison machinée par Antiochus.

26. Et ceux qui mangent sa portion de nourriture[k] le trahiront[l]; son armée se répandra[m]; et beaucoup tomberont morts[n].

[k] *Faṭbagô, buccellam escae ejus*, voy. *Introd.* p. 114 et *Comment.* ch. I, 5, p. 22. — [l] Il s'agit sans doute de Lenæus et Eulæus, tuteurs et ministres du jeune prince : ses convives, ses courtisans le trahiront. — [m] *Inondera, ištof* (l'Egypte). L'armée d'Antiochus envahira l'Egypte. Rosenmüller : Instar fluvii, omnia obruentis et devastantis, Ægyptum occupabit. Saint Jérome rapporte le verbe à l'armée du roi du Midi *exercitus ejus* (Philometoris) *opprimetur*. Il a sans doute lu יִשָּׁטֵף (sera inondée). — [n] Le mot חֲלָלִים signifie proprement « blessés » ; mais avec נָפְלוּ (tomberont), il prend le sens de mortellement blessés.

27. Et les deux rois[o]! leurs cœurs (inclineront) à faire le mal; et à une même table[p] ils profèreront des mensonges; et (cela) ne réussira pas[q]; car une fin (est) encore pour un temps (fixé)[r].

o *Et les deux d'eux* (*ûšenêyhêm*) rois ; c'est-à-dire : eux deux. Ces deux rois sont Antiochus et Philométor alliés en apparence contre Physcon, mais cherchant à se tromper l'un l'autre. — p *Sur table une*, sur *une* (même) *table* ; — q Leur entreprise contre Physcon ne réussit pas. On entra en négociations. Des deux côtés, on craignait la prolongation de la guerre. Les Egyptiens craignaient d'être battus de nouveau ; et Antiochus avait à redouter qu'une intervention des Romains ne le surprit avant la conclusion de la paix. Il n'ignorait pas que Physcon et Cléopâtre, sa sœur, avaient envoyé des ambassadeurs à Rome. Comprenant donc qu'il ne pourrait pas venir à bout d'Alexandrie en temps utile, il déclara que la guerre était terminée et qu'il se retirait après avoir remis sur le trône l'aîné de ses neveux. Il installa donc Philométor à Memphis et il se retira, en gardant Péluse, la clef de l'Egypte, et en conservant l'arrière-pensée d'entretenir la division entre les deux frères, de ruiner le pays par la guerre civile, et de venir plus tard s'emparer des dépouilles. — r *Car encore fin* (est) *pour un temps* (fixé — *qêṣ lammoḥêd*) : la fin de ces luttes, de ces ruses est réservée pour un autre temps : Dieu a un מוֹעֵד, un temps fixé, déterminé.

28. Et il retournera dans son pays avec une grande richesse ; et son cœur (sera) contre Pacte de sainteté[r] ; et il agira[s] ; et il retournera dans son pays.

r *Alliance de sainteté.* Il ne s'agit pas ici du peuple de l'alliance, de la nation juive ; mais de l'institution même de l'ancienne alliance, de la théocratie judaïque, ou, en d'autres termes, de la Loi de Dieu. L'attaque d'Antiochus est ainsi représentée comme s'adressant à Dieu lui-même. L'expression Pacte ou Alliance de sainteté, est ici comme un nom propre. — s *Et il agira* (à sa guise). Ayant pris Jérusalem, il y fit un grand carnage et il pilla le temple (cfr. I, Mac. I, 20-29 ; II Mac. V, 11-17). Quittant l'Egypte, Antiochus apprit qu'il y avait eu à Jérusalem des troubles amenés par la rivalité de Ménélas et de Jason. Furieux, d'un autre côté, de ce que les Juifs s'étaient réjouis à la fausse nouvelle de sa mort, il prit prétexte de la tentative de Jason et il vint fondre sur Jérusalem. Cette malheureuse ville fut envahie et un affreux massacre commença par l'ordre du roi. Celui-ci entra en furieux dans le temple ; il enleva l'autel d'or, le chandelier sacré, la table de proposition et de nombreux

vases sacrés. En un mot, il emporta tout ce qui avait une valeur intrinsèque, ainsi que le trésor secret. Puis, il regagna Antioche.

29. Au temps (fixé), il envahira de nouveau[t] le Midi; et (ce) ne sera pas la dernière fois comme la première[u].

[t] *Il reviendra et il viendra* : il envahira de nouveau l'Egypte. Le verbe יָשׁוּב indique la répétition de l'action indiquée par le verbe qui suit (voy. ch. IX, p. 926). — [u] La troisième campagne d'Antiochus en Egypte, n'eut pas les résultats aussi heureux que la première. L'Ange a marqué déjà deux campagnes d'Antiochus contre l'Egypte. D'après le texte, il n'a en vue que la première qu'il compare à la troisième. Quelques commentateurs ont pensé que les deux premières ne sont comptées que pour une. Nous allons voir, au verset suivant, qu'Antiochus aurait conquis de nouveau l'Egypte, s'il n'en eût été empêché par les Romains.

30. Des vaisseaux de *Kiṭṭîm*[v] viendront contre lui; et il sera découragé; et il s'indignera de nouveau contre Pacte de sainteté[x]; et il s'en retournera, et il agira[y]; et il aura de nouveau des intelligences[z] avec les déserteurs de Pacte de sainteté.

[v] Le mot *Kiṭṭim* indique quelquefois les *Chittæi* ou habitants de Κιττιον ou Citium, capitale de Chypre, et grand entrepôt des Phéniciens dans ce pays. Ce mot désigne quelquefois l'île elle-même. Mais il a signifié, dans un sens plus large, les contrées situées à l'ouest, relativement à la Phénicie et à la Judée. Il a désigné les contrées maritimes situées à l'ouest et au nord-ouest, les côtes de la Grèce, la Macédoine, l'Italie. C'est ainsi, que d'après Josèphe, « toutes les îles et une grande partie des côtes maritimes sont nommées Χεθίμ, par les Hébreux (Antiqq. I, 6, 1. — Cfr. Genèse, X, 4, 11. 12; Nombres XXIV, 22, 24; I Mach. I, 1). La traduction des LXX, retouchée et glosée vers le temps d'Antiochus, remplace כִּתִּים par Ῥωμαῖοι et la Vulgate par *Romani*. Il n'y a, en effet, aucun doute, au sujet du peuple et de l'événement visés dans cette prophétie. Mais quelques-uns ont pensé qu'il s'agissait plus spécialement des vaisseaux romains, venant des côtes de la Macédoine, que les légats de la République avaient trouvés à Délos et en Chypre, et sur lesquels ils cin-

glèrent vers Alexandrie. Il s'agit en effet de la flotte romaine qui, après la victoire de Pydna, se dirigea de la Macédoine, vers l'Egypte pour empêcher le roi de Syrie de s'emparer de ce pays. Les projets d'Antiochus relatifs aux deux Ptolémées n'avaient pas abouti. Les deux frères s'étaient réconciliés et avaient convenu de régner conjointement. Le roi de Syrie, furieux, jeta le masque, et réclama, pour sa part, l'île de Chypre avec Péluse jusqu'au Nil. Les deux frères avaient demandé les secours des Romains. Une ambassade romaine rencontra Antiochus non loin d'Alexandrie ; et Popilius Lænas, qui en était le chef, lui présenta le décret du Sénat qui lui enjoignait de terminer la guerre immédiatement, sous peine d'être considéré comme un ennemi. Vainement le roi de Syrie répondit qu'il avait besoin de réfléchir, de consulter ses amis ; Popilius, traçant rapidement avec un bâton de vigne qu'il tenait à la main, un cercle dans le sable autour d'Antiochus, lui défendit de sortir de ce cercle avant d'avoir répondu aux injonctions du Sénat. Malgré son exaspération, le roi dut s'incliner devant cet ordre et reprendre avec son armée la route de la Syrie. Il tourna alors sa fureur contre les Juifs. — x Antiochus, forcé de se retirer et très irrité contre les Juifs, envoya un détachement commandé par Apollonius pour piller Jérusalem (voy. I. Mach., 1, 30 et ss.) c *Et il s'en retournera* ou *il s'indignera de nouveau* ; litt. et il reviendra et il s'indignera. Quelques-uns croient que *vešab* (il reviendra) indique le retour d'Antiochus en Syrie. D'autres disent que, dans ce cas, le texte aurait porté le mot לְאַרְצוֹ (vers son pays). Keil trouve que l'on ne peut traduire : « il s'indignera de nouveau », parce qu'il n'a pas été question d'une indignation antérieure. Mais il oublie qu'une première démonstration d'Antiochus contre Pacte de sainteté ou contre la religion juive, avait déjà eu lieu et qu'il en est fait mention au verset 28. — y *Et il agira*, sous-ent. à sa guise, il exécutera sa volonté. — z *Il aura de nouveau des intelligences* ; litt. et il reviendra et il comprendra ; en d'autres termes, il fera de nouveau attention, il portera de nouveau son attention sur ceux qui ont abandonné Pacte de sainteté, sur ceux qui ont abandonné la Loi sainte, la Loi de Dieu. Antiochus continua à entretenir des intelligences avec eux, et il s'en servit. Le verbe בִּין, il a considéré, il a fait attention, construit avec la préposition עַל (sur) accompagnée du nom de la personne ou de la chose, signifie : faire attention à la personne ou à la chose, lui donner ses soins. Tel est le sens de l'hébreu. Mais la Vulgate a traduit עַל par *adversum* (contre)

et on a pensé qu'il s'agissait de quelques apostats, Jason, Ménélas qui servirent les desseins d'Antiochus. Mais le texte dit généralement que le roi de Syrie renouera des relations avec ses transfuges de la Loi de Dieu, avec les apostats de la religion juive (vs. 28, 32, 33 ; et 1 Mach. 1, 2 et ss.). Ces apostats constituaient le parti hellénistique qui secondait le roi dans ses projets de dénationaliser les Juifs, en leur ôtant leur culte, leurs institutions et leurs mœurs.

31. Et des forces[a] (provenant) de lui se tiendront debout; et elles profaneront le sanctuaire, la forteresse[b]; et ils aboliront le (sacrifice) perpétuel[c]; et ils placeront l'abomination du dévastateur[d].

[a] Litt. *Des bras*, une partie des troupes venues d'Egypte. Antiochus détacha de son armée une troupe de 22,000 hommes, qu'il envoya à Jérusalem. Cette garnison occupa le sanctuaire (1 Mach., 1, 35, 36). — [b] *Le Temple, la Forteresse, hammiqdaš hammaḥôz*; c'est-à-dire l'enceinte du temple qui avait été fortifié (1 Mach., IV, 60). Le Temple avait été jadis considéré comme une forteresse, parce qu'il était la résidence du Dieu fort, qui est quelquefois nommé מָעוֹז ou Forteresse (Ps. XXX, 5; Is. XXV, 4, etc.). Les soldats d'Antiochus profanèrent d'abord le temple en y versant le sang (1 Mach., I, 39, 50). — [c] *Le Perpétuel.* Ce passage doit être conféré avec ch. VIII, II, 12 ; 24, 25 (voy. pp. 803 et 840). — [d] *L'abomination du dévastateur, šiqqûż mešomēm* (pour le sens de cette expression, voy. p. 809). La Vulgate : *abominationem in desolationem* (l'abomination pour la désolation); Théodotion : βδέλυγμα ἠφανισμένον (abomination désolée) ; LXX, βδέλυγμα ἐρημώσεως (abomination de la désolation). Cahen : l'horreur abominable. Cette expression offre le mot *šiqqûż*, dont nous avons indiqué le sens au ch. IX, 27 (p. 1015). Mais, dans ce dernier passage, le pluriel *šiqqûżim* désigne des « idoles-abominations, » et sert à préciser le sens de כְּנַף (aile). Le mot *mešomem* (dévastateur) désigne ici Antiochus, qui introduisit ses abominations idolâtriques dans le temple. On suppose que ce roi y fit placer une statue de Jupiter Olympien. Le second livre des Machabées dit, il est vrai, qu'il donna au temple de Jéhovah le nom de Jupiter Olympien. On sait, d'ailleurs (I Mach., 1, 55, II Mach., VI, 2), qu'il ne s'agit pas de la statue de ce dieu, mais d'un autel

païen qui fut placé sur l'autel des holocaustes. Nous verrons plus loin que le dieu spécial d'Antiochus est *'eloah mahuzzim* ou Jupiter Capitolin, le Jupiter romain, qui se confondait du reste, en somme, avec le Jupiter Olympien. Les LXX ont traduit : « l'abomination de la dévastation, » voulant faire entendre qu'il s'agit d'une abomination qui causera la dévastation. Cette dévastation fut réalisée, et on peut en voir le récit dans le premier livre des Machabées (ch. I, 37, 54, 57). L'auteur de ce livre a même emprunté, pour décrire l'objet abominable, l'expression de Daniel βδέλυγμα 'ερημώσεως, en remplaçant le concret par l'abstrait.

32. Et il rendra impies, par des flatteries, les transgresseurs du Pacte[e]; mais le peuple, qui connaît son Dieu[f], se fortifiera et agira[g].

[e] Les Juifs qui avaient violé ou transgressé la Loi et qui s'étaient attachés à Antiochus, furent amenés à l'apostasie. Il s'agit du parti juif qui s'était montré favorable au roi de Syrie, et qui fut conduit à adopter toutes les impiétés du paganisme. — [f] *Le peuple des sachant son Dieu* (voy. vs. 7); c'est-à-dire Mathathias et son parti (voy. I, Mach., I, 65 et ch. II), qui résista aux ordres du tyran et qui s'accrut par l'adjonction des Juifs pieux. — [g] *Se fortifieront* (résistera) *et agiront* (avec vigueur ou avec succès). Le verbe וְעָשׂוּ (et agiront) offre une *constructio prægnans* et indique une action énergique ou une action qui eut du succès.

33. Et les intelligents du peuple en instruiront les nombreux[i]; mais ils tomberont par l'épée et par la flamme, dans la captivité et dans le pillage (pendant quelques) jours[j].

[i] *Les intelligents, maskîlîm,* ceux qui se rendent intelligents, les sages, les prudents, ceux qui ont de l'intelligence au point de vue religieux, ceux qui ont une véritable intelligence de Dieu ; ceux qui (vs. 32) instruiront les multitudes (*larabbîm*) par leurs exemples et par leurs discours (1 Mach., II, 27 et ss.). Le premier livre des Machabées (ch. II, 42) mentionne les Assidéens (les Pieux — *ḥasîd,* pieux), « qui étaient considérés les plus vaillants d'Israël, » et qui se joignirent aux Machabées. Dans le

second livre des Machabées (XIV, 6), nous apprenons que les Hellénisants regardaient comme une secte et stigmatisaient du nom d'Assidéens ceux d'entre leurs frères qui craignaient encore l'Eternel. — [j] La Vulgate (*et in rapina dierum*), ainsi que les LXX et Théodotion, ont traduit d'après des manuscrits qui offraient בְּבִזַּת au lieu de בְּבִזָּה. Le subst. יָמִים (jours) est un pluriel pris adverbialement (longtemps, quelque temps).

34. Et quand ils tomberont[k], ils seront aidés par un faible secours[l]; et beaucoup se joindront à eux avec des flatteries[m].

[k] *Et dans leur trébucher,* chanceler, *ûbehikkašlam;* lorsqu'ils étaient affaiblis, dans la détresse et au moment où la persécution était si violente; lorsqu'on aurait pu croire que tout était perdu. — [l] *Un secours petit,* peu considérable, c'est-à-dire une poignée d'hommes. L'adjectif מְעָט (petit) n'est pas un terme de mépris. Il est employé ici pour désigner les faibles commencements des Machabées. Kuenen a essayé de fonder sur cette expression une conclusion qu'elle est loin de supporter. Après avoir imaginé — la critique rationaliste est toujours dans le pays des rêves — que l'auteur du livre de Daniel a écrit peu de temps après le commencement de la révolte des Machabées (166 av. J.-C.), ce critique suppose que ce commencement est « pour l'auteur un fait encore récent; » et il ajoute (p. 554) : « En revanche, Judas n'a pas encore remporté sa victoire sur Lysias (164 av. J.-C.) ; le rétablissement du culte dans le Temple (le 25 Chisleu de l'an 164), n'a pas encore eu lieu. » Il conclut de cette combinaison artificielle que le livre de Daniel a été écrit vers l'an 165 av. J.-C. Kuenen veut cependant se donner le semblant de prouver son hypothèse, et voici sa preuve : « Après cette défaite, on aurait difficilement pu dire, du parti de Judas, qu'il n'était « qu'un petit secours » pour les pieux Israélites. En 165 av. J.-C., cette expression se comprend bien mieux. » — Mais ce raisonnement tombe facilement dans l'eau, si l'on veut bien considérer qu'un écrivain, qui aurait écrit deux ans, trois ans, dix ans, cent ans, deux mille ans après les victoires des Machabées, aurait pu fort bien ne parler que d'un « faible secours, » pour indiquer les premiers mouvements des Juifs patriotes. En disant que les « intelligents » seront aidés par ce secours, l'Ange fait assez comprendre que ce petit groupe acquit bientôt une importance considérable. Il n'en aurait pas parlé, s'il

n'avait su que cette poignée de braves, qui se battirent d'abord en guerillas, devinrent bientôt des troupes aguerries. D'ailleurs, Kuenen se contredit lui-même dans la même page. Il y reconnaît que « l'auteur connaît à merveille les principaux événements du règne d'Antiochus Epiphane (175-163 av. J.-C.), pour autant du moins que ceux-ci concernent la Palestine. » Or, il n'est pas possible de nier que cet auteur ait connu la mort d'Antiochus Epiphane (cfr. ch. VIII, 25, p. 841-843; et plus loin, ch. XI, vs. 45); et, par conséquent, la victoire remportée par Judas Machabée sur Lysias, victoire que Kuenen lui-même place en 164 av. J.-C. Le professeur de Leyde ne peut pas ignorer non plus que le véritable auteur du livre de Daniel a connu la durée de la cessation du culte de Jéhovah et la reprise de ce culte après une suspension de trois ans et demi (ch. VIII, 14. Voy. p. 816 et ss.). Il reconnaît encore lui-même que la victoire de Judas Machabée eut lieu en 166; et que la défaite d'Apollonius, suivie de celle de Nicanor et de Gorgias, eurent lieu en 166 et 164. Cette dernière année — toujours d'après Kuenen — fut signalée par la purification du temple et l'année suivante, en 163, par la mort d'Antiochus. Or, il est évident que l'auteur, qui a connu tous ces faits, ne peut être donné comme étant mort en 165. Quoiqu'il fasse, Kuenen ne peut pas dire que l'auteur, parlant ici seulement d'un « petit secours, » n'a pas connu les éclatantes et miraculeuses victoires des Machabées. Mais le critique hollandais s'est agité vainement et dans le vide pour trouver une date de la composition du livre au temps des Machabées. Il ne veut pas la mettre après la mort d'Antiochus, parce que, alors, la légende de « l'auteur patriote » s'évanouit; la mettre au début de la guerre ou pendant la lutte pour l'affranchissement, c'est admettre une prophétie, une intervention surnaturelle. Or — comme on le sait — la critique rationaliste a mis, dans ses dogmes aprioritiques, qu'il n'en faut pas. Le livre de Daniel suffit pour renverser la barrière chimérique qu'ils veulent imposer à l'Eternel.

[m] *Avec des flatteries*, *baḥalaqlaqqôt* (voy. vs. 32), c'est-à-dire de douces paroles; hypocritement; et comme traduit très bien la Vulgate : dolose. Des Juifs qui craignaient les Machabées, mais qui, au fond, étaient plus païens que dévoués à la religion de l'Eternel, affectaient des dehors de piété. Dans l'occasion, ils ne manquaient pas d'abandonner la sainte cause religieuse et patriotique, lorsque la trahison pouvait être utile à leurs intérêts. On comprend l'existence de ce parti, lorsqu'on songe aux châti-

ments que leur infligea Judas Machabée (1 Mach. III, 5 et 8). Rosenmüller dit très bien, en effet à ce sujet : Unde multos metu adactos, minime animo religioso, illius partes sequutos esse credibile est.

35. Et (quelques-uns) des intelligents [n] succomberont, afin de les trier, purifier, blanchir [o] jusqu'au temps de la fin [p] : car (ce sera) encore jusqu'au temps (fixé, déterminé) [q].

[n] *Et des* (וּמִן) *intelligents*. La préposition מִן a un sens partitif et signifie « quelques-uns de... » — [o] Il y a là une gradation : *triage* par le feu pour dégager les scories : צָרַף ; purification qui démêle le bon du mauvais : בָּרַר (il a séparé, trié, choisi); *blancheur*, éclat : לַבֵּן (il a blanchi). Ils seront purifiés, sauvés par leur fidélité à la Loi de Dieu. Ils souffriront et ils mourront ; mais leurs épreuves auront eu pour but de les purifier, de les mettre au nombre des élus et de les rendre blancs et glorieux. — [p] Jusqu'au temps de la fin, *ḥad-ḥēt qēẓ*; c'est-à-dire jusqu'a la fin des événements qui constituent la période du règne d'Antiochus qui est la fin de la vision comprise dans le chapitre XI. Cette locution est aussi employée dans ce sens au ch. VIII, 17 (voy. p. 828). Lengerke traduit très bien : « Jusqu'à la fin des persécutions d'Antiochus », mais il joint, de son chef et sans que rien l'y autorise, la mort d'Antiochus avec le commencement du temps messianique *(somit seines Todes und des Anfanges der messianischen Zeit)*. Mais il n'est ici question d'aucune parousie du Messie. Rosenmüller expose très bien ce passage en ces termes : *usque ad constitutum a Deo tempus quo illarum afflictionum finis erit.* — [q] *Car encore jusqu'au temps fixé* ; c'est-à-dire ces épreuves, ces calamités, ces persécutions ne dépasseront pas le temps fixé par Dieu. Ainsi les Juifs pieux devront avoir confiance, car leurs épreuves auront une fin. La Vulgate : *quia adhuc aliud tempus erit* (parce qu'il y aura encore un autre temps). Il est difficile de comprendre ce que le traducteur a voulu dire.

36. Et le roi [r] agira selon sa volonté, et il s'exaltera ; et il se grandira au-dessus de tout dieu [s] et il dira des insolences [t] contre le Dieu des dieux ; et il prospérera : jusqu'à ce que l'indignation soit consommée [u] ; car (ce qui est) décrété sera exécuté [v].

[r] *Le roi*, c'est-à-dire Antiochus Epiphane, le roi qui vient d'être mentionné. Il n'est ici question ni de Constantin (Aben Ezra), ni de Mahomet et des Turcs (divers commentateurs), ni du pape (nombreux protestants), ni de Napoléon (Irwing). — [s] *Tout dieu.* Le mot אֵל (dieu), employé ici pour designer les faux dieux, correspond à l'*Ilu* des Babyloniens. L'Ange indique au prophète que le persécuteur s'élèvera au-dessus de tout *Ilu*. Il est vrai toutefois que Tite-Live (ch. XLI, 20) nous apprend qu'Antiochus se distingua par le culte des dieux (*deorum cultu*). Mais il n'y a rien là qui contredise ce que l'Ange nous apprend. Antiochus manifesta surtout son zèle pour les dieux de la Grèce et de Rome en persécutant les Juifs. Mais son culte polythéiste ne l'empêcherait pas de se croire au-dessus de tous ses dieux du paganisme et de se croire le dieu suprême de tous ces dieux. Cet égotisme idolâtrique se retrouvera aussi dans l'Antechrist, mais on aurait tort de croire que les paroles de notre texte se rapportent immédiatement et exclusivement à lui. — [t] *Des insolences*, *nifla'ot*. Le mot נִפְלָאוֹת (pluriel participial *niphal*, de פָּלָא, il a été étonnant, merveilleux) signifie choses merveilleuses, miraculeuses ; et ici des choses surprenantes, insolites, insolentes, étonnantes (par leur étrangeté). Le texte nous apprend donc que le roi parlera insolemment contre le Dieu des dieux (voy. une expression analogue, VII, 8). Saint Paul s'est servi de quelques-unes des expressions de ce verset pour décrire l'homme de péché (II Thessal. II, 3, 4). — [u] Jusqu'à ce que la colère de Dieu contre Antiochus soit arrivée à son comble, jusqu'à ce que soit arrivé le temps que Dieu a fixé pour le châtiment de ce roi. — [v] *Décrété* (sera) *exécuté*, נֶעֱשָׂתָה (prétérit niphal qui se traduit par un futur, selon l'usage fréquent dans le style prophétique) ; ce qui est décrété se fera certainement, arrivera. Cette expression indique la certitude de l'accomplissement. D'ailleurs, chez les Hébreux, l'expression « faire un décret » signifie « l'exécuter » ; et non pas seulement le porter et le sanctionner (cfr. Is. X, 23).

37. Il n'aura aucun égard pour les dieux de ses pères[x] ; il n'aura égard ni au culte des déesses[y] ni à aucun dieu[z] ; parce qu'il se grandira lui-même au-dessus de tout.

[1] Les pères d'Antiochus avaient adopté les dieux syriens, tandis que lui qui avait vécu à Rome avait appris à mépriser les dieux de l'Orient, et les dieux grecs qui venaient d'être battus par Paul-Emile, à Pydna, en 168. Il leur préférait le Jupiter des Romains (vs. 38). Au fond, c'était ce Dieu que, d'après le second livre des Machabées (ch. VI, 2), Antiochus avait en vue, lorsqu'il consacra le temple de Jérusalem à Jupiter Olympien et le temple de Garizim à Jupiter Ξένιος ou l'Etranger ; ce surnom indiquait l'origine étrangère de ce dieu. Tous ces Jupiters n'étaient, d'ailleurs, dans sa pensée que des réprésentations d'Antiochus qui se faisait adorer sous le nom de « Dieu Epiphane ». Nous comprenons ainsi très bien que ce roi eût promis d'élever à Antioche un temple à Jupiter Capitolin (Tite-Live XLI, 20) et qu'il ait fait bâtir un temple de ce Jupiter à Athènes. C'est donc à tort que Keil croit que ce passage ne peut se rapporter à Antiochus. Sans travailler à détruire le culte des dieux de ses pères, ce prince put fort bien les regarder comme inférieurs au dieu du Capitole. Or, c'est là tout ce que dit le texte. Aquila a lu le mot *'Elohēy* au singulier (Θεὸν πατέρων), et la Vulgate a suivi cette leçon : *Deum patrum suorum non reputabit.* — [7] *Le culte des femmes*, le désir, l'amour, la passion des femmes. Le mot חֶמְדַּת (désir de...) est ici en connexion avec des objets du culte religieux : le contexte indique qu'il s'agit d'un culte. C'est ce qu'ont très bien vu J. D. Michaelis, Gesenius et d'autres critiques. Cette expression a trait, en effet, au culte des déesses : Mylitta, la Vénus assyrienne, ou Babylonienne, Baaltis, Astarte ou Astoreth des Syriens, Anaïs ou Anaïtis (nommée *Nanæa* dans II Mach. I, 13-16) des habitants de l'Elymaïde. Antiochus méprisa même, en effet, le culte de la grande déesse des Orientaux, puisqu'il alla piller un temple d'une de ces déesses dans l'Elymaïde (I Mach., VI, 1 ; Polybe, XXXII, II). Il ne nous est pas possible de justifier la traduction de la Vulgate : *et erit in concupiscentiis fœminarum* (et il sera dans les passions des femmes). Le texte dirait plutôt : et il ne sera pas... Mais l'amour effréné d'Antiochus pour les femmes ne permettrait pas d'adopter ce sens. Tout s'explique en admettant qu'il s'agit ici du culte des déesses. — [1] *Il n'aura égard à aucun Dieu*, car le culte qu'il professait pour un Jupiter ne s'adressait, dans la pensée d'Antiochus, qu'à Antiochus lui-même. C'est Antiochus qu'il faisait adorer sous les traits de Jupiter. Dès lors, en réalité, puisque sous le dieu du Jupiter du Capitole il n'adorait que lui-même, l'Ange a pu annoncer qu'il le renierait comme il avait

renié les autres et qu'il n'aurait aucun égard pour un dieu quelconque.

38. Et il révèrera le dieu des *Maḥuzzîm*[a] en son lieu[b]; il révèrera, avec de l'or, de l'argent, des pierres précieuses et des joyaux[c], le dieu que ses pères n'ont pas connu.

[a] *Le dieu des Romains.* Le texte porte : *le dieu des Maḥuzzim* (מָעֻזִּים). Les LXX, Théodotion et la Vulgate ont conservé le mot hébreu et écrit θεὸν Μαωζεὶμ, *deum Maozim.* Aquila rend cette expression par : « le dieu force ». Mais *maḥuzzim* est un nom qualificatif remplissant l'office d'un adjectif qui caractérise le substantif qui précède. On pourrait traduire l'expression du texte par : « le dieu des forteresses », comme l'a interprété saint Jérôme : *deum fortitudinum.* [b] En effet, *maḥoz,* מָעוֹז signifie « forteresse (de עָזַז, il a été fort), au figuré force, défense ». Tout le monde reconnaît qu'il s'agit là d'un dieu particulièrement adoré par Antiochus. On a songé à Mars, le dieu de la guerre (Grotius, Bertholdt, Ch. B. Michaelis, Gesenius, Winer). D'autres ont cru qu'il s'agissait de Jupiter Capitolin (Hävernick, Dereser, Lengerke, Ewald). Cette dernière opinion nous paraît conforme à l'étymologie du nom de ce dieu et à la vérité historique. En effet, on n'a pas jusqu'ici pris garde que *Maḥoz* est une simple traduction hébraïque de [c] Ῥώμη (force), nom qui indique une « forteresse », ou de Roma, connue aussi sous le nom de *Valentia.* Les Romains étaient « les habitants de la forteresse ». Or, c'est la même signification que nous offre le substantif *Maḥuzzim.* Il peut être regardé, en effet, comme une patronymique forme de *Maḥoz.* On sait, d'ailleurs, que le temple de Jupiter Capitolin était situé auprès de l'*Arx* ou citadelle de Rome. Ainsi, le dieu que les pères d'Antiochus n'avaient pas connu, était Jupiter Capitolin, personnification de Jupiter, de Mars et de Romulus, le dieu de la déesse Force ou de Rome, dans lequel se résumait toute la religion romaine. Antiochus avait vécu à Rome, en qualité d'otage, pendant douze ans, et il avait attribué au Dieu du Capitole les victoires des Romains. L'otage syrien avait vu la statue de ce dieu au Capitole — d'où elle protégeait la ville — et aux monts sacrés d'où elle protégeait le Latium ; Antiochus avait pu voir cette statue adorée par les consuls lorsqu'ils entraient en fonction et par les généraux victorieux qui venaient,

au retour de leur guerre, rendre grâces à ce Jupiter *Stator*, Victor, Invictus, Prædator, Triomphator, etc. On sait, d'ailleurs, qu'Antiochus envoya par des ambassadeurs des présents à ce dieu au Capitole, au temple de ce Jupiter à Rome (Tite-Live, 62, 67), et qu'il voulait lui élevèr un temple à Antioche (Tite-Live, 41, 20). Le dieu spécial d'Antiochus était donc le dieu de Rome conquérante, le dieu qui personnifiait les victoires du peuple romain. Nous n'avons donc pas à nous occuper de l'opinion d'Hitzig qui a décomposé le mot *Mahuzzim* en *mahoz yam, der Meerveste* (forteresse de la mer) et qui suppose qu'il s'agit de Melkarth, l'Hercule tyrien. Nous ne faisons que mentionner aussi l'opinion de Porphyre, qui a vu dans le mot *Mahuzzim* une allusion à Modin, pays des Machabées. Cahen lui-même trouve que « saint Jérôme qualifie avec raison cette opinion de ridicule. » Reuss n'a pas manqué de se méprendre ici comme il le fait généralement, et il traduit : « le dieu d'une forteresse de la mer. » Il ne se donne même pas la peine de dire qu'il emprunte cette opinion à Hitzig, et il traduit ainsi ce passage : « Il honorera le dieu d'une forteresse de la mer en son lieu ». Puis, il donne en note ce commentaire : « Si nous avons raison de voir ici deux dieux différents, le second sera le *Jupiter Capitolinus*, qu'Antiochus, admirateur de la puissance romaine, honora particulièrement; le premier sera l'Hercule tyrien, Melkart (2 Macc. IV, 18). Seulement nous nous permettrons de lire : *une forteresse de la mer*, au lieu de : *des forteresses* (*ma'ozz yam*, au lieu de *ma'ouzzîm*). Il n'y a que la voyelle de changée et le mot divisé en deux. Ce changement se justifie par la comparaison de Isaïe XXIII, 4, où la ville de Tyr est appelée la forteresse de la mer, tandis que la mythologie ancienne ne sait rien d'un dieu *des* forteresses. Notre auteur emprunte beaucoup de locutions aux anciens prophètes. » Mais c'est en vain qu'on veut voir ici une allusion à Hercule; et la conjecture d'Hitzig n'a d'autre fondement qu'un remaniement arbitraire du texte. D'un autre côté, il ne suffit pas qu'Isaïe est appelé Tyr « forteresse de la mer » pour trouver qu'une expression qui, dans Daniel, aurait le sens de « Forteresse de la mer », signifierait la ville de Tyr. Au second livre des Machabées (ch. IV, 18), il n'est pas dit qu'Antiochus honorait particulièrement l'Hercule tyrien; on y lit simplement : « Un jour que l'on célébrait à Tyr les jeux qui se font de cinq en cinq ans, et le roi était présent, l'impie Jason envoya... » Reuss se trompe encore lorsqu'il dit que « la mythologie ancienne ne sait rien d'un dieu *des forteresses*. Il est cepen-

dant avéré que les Grecs ont reconnu et adoré Ζεὺς 'ακραῖος (Jupiter arcium præses — ἄκρα, arx = *maḥoz*, forteresse). Quand même la mythologie n'eût pas parlé de ce dieu, l'Ange révélateur des temps à venir aurait pu très bien désigner par ce mot le dieu spécial d'Antiochus Epiphane. Enfin, le lecteur peut voir aisément qu'on ne prouve pas que « notre auteur emprunte beaucoup de locutions aux anciens prophètes, » parce que, comme Isaïe, il aurait appelé Tyr « forteresse de la mer ».

Les rationalistes ne manqueront pas de trouver étonnant qu'un prophète hébreu ait pu, au temps de Cyrus, désigner le dieu des Romains et faire allusion au nom de ce peuple en le traduisant dans sa langue. Mais ceux qui n'ont pas les préjugés de ces esprits mesquins et rabougris au sujet de l'inspiration de nos saints Livres, « les intelligents » en un mot, comprendront qu'un vrai prophète a pu désigner, longtemps à l'avance, l'influence qu'auraient un jour un roi de Javan et le peuple romain. Sans doute, à l'époque où vivait Daniel, les Etats qu'il a en vue étaient dans une situation peu importante; mais elle ne suffit pas pour prouver que leur développement futur a dû se trouver en dehors de l'horizon prophétique.

[d] *En son lieu*; Vulgate : *in loco suo*, dans son lieu, dans son Temple. Au verset 21, Daniel a déjà employé l'expression (עַל־כַּנּוֹ) dans ce même sens (à sa place). Comme le mot כֵּן signifie aussi base, on a pu traduire par : sur son piédestal; Rosenmüller : *super basi ejus*. Ce n'est pas le sens du texte. Antiochus faisait rendre en son nom, à Rome même, un culte au Jupiter des Romains. — [e] *Des choses de désirs*, *baḥamudôṭ* (de *ḥamad*, il a désiré).

39. Et il agira contre les forteresses des Romains [d] à l'aide du dieu étranger; il multipliera l'honneur à celui qui le reconnaîtra; il les fera dominer sur des multitudes [e], et il leur distribuera des terres en récompense [f].

N. B. Avec ce verset commence — ainsi que nous le montrerons expressément au verset suivant — un résumé du règne d'Antiochus. L'Ange rappelle les excursions et les rapines faites en Egypte, l'entrée en Judée; en un mot, le temps de prospérité et les crimes commis par le tyran (vss. 39-42). Puis (vss. 44-45), il le montre aboutissant à la culbute et finissant foudroyé par la main divine.

[d] *Il agira, il fera (selon sa volonté) contre les forteresses des Maḥuzzîm* ou des Romains. Nous verrons tout à l'heure pourquoi l'Ange désigne les places fortes de l'Egypte sous le nom de « forteresses des Romains. » Auparavant, il sera utile de voir l'embarras où se sont trouvés les traducteurs de ce passage : Les LXX : et il viendra dans une forteresse forte ; Théodotion : « et il agira dans les forteresses des refuges ; » la Vulgate : *et faciet ut muniat Maozim cum deo alieno* (et il fortifiera Maozim avec un dieu étranger) ; Rosenmüller : *Et faciet munimentis roborum*, i. e. sic aget quod attinet ad munitiones fortissimas, quibus terram suam securam præstare studebit (vs. 38) una *cum deo peregrino*, in quo, tanquam regni sui custode, fiduciam ponet. Lengerke entre aussi dans cette pensée, et transformant les « forteresses fortifiées » en « temples, » il suppose que le sens serait qu'Antiochus fera, pour ces temples et pour le dieu étranger, les choses indiquées au vs. 38, au sujet du « dieu des forteresses » (*der Sinn ist... dass er nämlich die Tempel der Götter mit Schätzen anfüllt und ihren Cultus anbefiehlt....*). Mais sans parler du remplacement arbitraire des « forteresses » par des temples, il faut remarquer qu'il est forcé de suppléer un adverbe *koh* (כה, ainsi) avant עָשָׂה, ce que rien n'autorise. D'ailleurs, dans ce livre, *ḥasah*, isolé, a le sens de « faire » ou « d'effectuer » en accomplissant sa volonté, son dessein. Quelquefois רְצוֹנוֹ (sa volonté) accompagne ce verbe et indique sa signification ordinaire (il a fait, il a exécuté sa volonté). Hitzig cherche un régime à *ḥaśah* et il en trouve un en changeant עִם (avec) en עַם (peuple) : « il préparera pour les forteresses fortifiées uu peuple d'un dieu étranger. » Mais il est facile de voir que le changement du texte est arbitraire ; et que l'on ne voit pas à quel événement remarquable pourrait se rattacher ses colons étrangers amenés dans des forteresses. Après avoir avoué qu'il « ne voit pas de quelles forteresses il peut être question et à quelle *action* il est fait allusion, « Reuss ajoute : « On a proposé de changer la voyelle de la proposition *'im* (avec), en *'am* (peuple), pour obtenir le sens : il fera (procurera) aux forteresses un peuple du dieu étranger, en d'autres termes : il mettra des colons païens dans les villes juives. » Mais tout ce changement est fort inutile : il suffit de donner au mot *Maḥuzîm* le sens qu'il a en hébreu et que l'auteur nous a déjà indiqué au verset 38. Keil donne à notre verset cette signification : « Avec le secours de ce dieu étranger, il agira de telle sorte contre les fortes forteresses qu'il récompensera avec honneur, puissance et richesse ceux qui le reconnaîtront. » Ewald

traduit ainsi : « Il agit avec les forteresses fortifiées comme avec le dieu étranger, » c'est-à-dire : « il aime les forteresses seulement comme un dieu. » Mais *hasah* n'a jamais signifié « il aime ; » et il n'y a rien de bien intelligible dans cette explication. Stuart serre le texte de plus près : « Et il fera (sa volonté) à l'égard des fortifiées places-fortes avec un dieu étranger (*And he shall do* (*his will*) *in respect to fenced strong-holds with a strange god*). » Seulement cette traduction ne saisit pas le sens du mot *Mahuzzim*. Aussi n'indiqua-t-elle rien de saillant, aucun fait remarquable. C'est, du reste, le défaut de toutes les traductions de ce passage que nous avons pu consulter : le sens spécial que l'Ange donne ici au mot *Mahuzzim* leur a complètement échappé. Pour comprendre la prophétie, il faut se rappeler que le roi Antiochus eut foi, pendant quelque temps du moins, au dieu des Forteresses ou plutôt au dieu des Romains. Il est, dès lors, facile de comprendre que ce roi ait marché sous les auspices de ce dieu étranger à la conquête des villes fortifiées de l'Egypte. Il a fait ce qui dépendait de lui pour communiquer à ses soldats sa confiance dans ce dieu des conquêtes, des victoires et des rapines. D'un autre côté, nous savons que Ptolémée Physcon et Cléopâtre, sa sœur, avaient envoyé des ambassadeurs au peuple romain dont ils étaient devenus les alliés et les protégés. Dès cette époque, les forteresses de l'Egypte purent être appelées les forteresses des *Mahuzzim* ou des Romains ; et l'Ange a fait apparaître ce peuple dans le tableau qui s'offrait à la vue de Daniel. Antiochus constata très bien, peu de temps après, cet état de choses, lorsque les ambassadeurs du Sénat romain vinrent lui signifier de cesser ses agressions contre un Etat qu'ils s'étaient chargés de protéger. Antiochus avait pensé que les Romains avaient trop d'affaires sur les bras pour donner du secours à ses neveux : il pouvait croire, en particulier, que la guerre soutenue alors par Rome contre Persée, roi de Macédoine, ne leur en laisserait pas le temps. Mais il se trompa : ce qui donna à Popilius tant de hardiesse et de hauteur et au roi de Syrie tant de souplesse, était la nouvelle qu'on avait reçue tout fraîchement de la grande victoire des Romains sur Persée, roi de Macédoine. La conquête de cette contrée par Paul-Emile avait rendu le nom romain redoutable à toutes les nations, Antiochus dut reconnaître que les forteresses de l'Egypte étaient des « forteresses des Romains. » — [e] *Sur des nombreux*, sur la masse du peuple. — [f] Au sujet de cette distribution de terres en récompense, en payement, l'Ange a peut-être en vue quelques-uns des Juifs qui suivirent Antiochus

et qui adoptèrent son Dieu (cfr. I Mach. III, 32-36). Ces récom penses devaient être le prix de leur prévarication. La Vulgat traduit *bimḥir* (*pro pretio, pro mercede*) par *gratuito*. Mais, dans c cas, cette expression aurait été précédée de לֹא (cfr. I, 8, XLV 13; LV, 1).

40. Et dans le temps de la fin[g], le roi du Midi com battra contre lui[h]; et le roi du Nord viendra comme un tempête contre lui[i] : avec des chars, des cavaliers et d nombreux vaisseaux; il pénètrera dans les contrées; inondera et il traversera.

g *Le temps de la fin* comprend ici toute l'époque d'Antiochu comme l'a très bien compris Lengerke : *Das Ende* (*der Tage*) i *hier die Periode des Antiochus*. Cette expression n'indique pas temps dans lequel devait arriver la mort du tyran, la fin de so règne; elle indique une période qui comprend les divers évén ments indiqués dans la portion de la prophétie relative à Anti chus. Le temps de la fin (de la vision) embrasse tout le tem qui vit se dérouler les événements du règne d'Antiochus vis aux versets 21-39.

D'où il suit, comme le texte l'indique d'ailleurs, que l'Ang résume et met en relief dans les versets 39-43, les événemen du règne d'Antiochus : la vision nous donne là un résumé pr phétique du règne de ce roi en appuyant sur deux faits : gue res avec l'Egypte, persécution violente contre l'Eglise juiv C'est ce qu'ont très bien compris Polychronius, Hugues de Sain Cher, Maldonat, et, parmi les critiques plus récents, Lengerk Maurer, Hitzig. D'autres commentateurs ont cru voir là une pr phétie d'une nouvelle guerre d'Antiochus avec l'Egypte. Po phyre supposa, il est vrai, que le verset 40 annonçait une qu trième expédition du roi de Syrie contre ce pays; et il imagi ensuite que ce roi, dans la onzième année de son règne (16 164 av. J.-C.) entreprit une nouvelle campagne contre Philom tor. Mais cette expédition est purement imaginaire. Un simp coup d'œil sur les événements de cette époque le démontre su bondamment. La guerre d'Antiochus avec l'Egypte avait été te minée par l'intervention du peuple romain en 168 avant Jésu Christ. A l'époque où l'on veut envoyer Antiochus en Egyp il se dirigeait vers la Perse; et Lysias, son lieutenant dans

contrées comprises entre l'Euphrate et les frontières d'Egypte, était assez occupé à diriger la guerre contre les Juifs. Ses généraux et lui-même se faisaient battre par Judas Machabée; et il eût été de toute impossibilité aux Syriens d'entreprendre, à cette époque, une guerre contre l'Egypte. L'an 165 avant Jésus-Christ, le Temple était restauré. Antiochus, ayant appris les défaites multipliées de ses généraux en Judée, et vaincu lui-même par les Perses, mourait l'an 164 ou l'an 163. Du reste, il n'est pas besoin de recourir, avec Lengerke, à l'épuisement des armées et des trésors d'Antiochus, car Stuart répond que, envisagée sous ce rapport, une quatrième invasion de l'Egypte par Antiochus n'offre rien qui répugne. Il est facile, en effet, de montrer que, même après la défaite de Séron, des troupes nombreuses furent mises à la disposition de Lysias, sans parler de celles que le roi Antiochus entraîna en Orient. Il suffit de répondre que — sans parler de la main mise des Romains sur l'Egypte — la suite des événements rapportés par l'histoire s'y oppose. Aussi sommes-nous autorisés à rejeter l'opinion de Porphyre comme contraire, non pas seulement à un prétendu silence des historiens sacrés et profanes, mais comme contraire à l'histoire elle-même. Lengerke a raison de dire que ce morceau ne nous offre qu'une courte récapitulation (*eine kurze Wiederholung*) d'événements déjà racontés. Keil dit, il est vrai, que le contenu de ces versets s'oppose à cette interprétation et qu'ils offrent quelque chose de nouveau, quelque chose qui n'a pas été dit encore. Sans doute, la description de l'invasion d'Antiochus en Egypte est indiquée par des images plus vives, comme aussi par une énumération de peuples qui seront épargnés ou qui suivront le roi de Syrie. Mais tout cela entre dans les cadres qui ont été précédemment établis. Keil n'ayant pas porté son attention de ce côté suppose, avec Kliefoth et avec beaucoup d'anciens interprètes que les versets 40-45 ne s'appliquent qu'à l'Antechrist. Nous ne saurions adopter cette manière de voir. Ces versets nous offrent une répétition explicative, une affirmation nouvelle des événements déjà décrits du règne d'Antiochus.

Le texte s'explique donc très bien lorsqu'on a compris le sens de *beḥēt qēṡ* : dans le temps, la période de la fin, relative à l'histoire d'Antiochus Epiphane, qui vient d'être exposée et qui est résumée dans ces derniers versets. Il faut reconnaître, avec Lengerke, que le texte retrace en quelques mots le tableau des faits et gestes de ce dernier roi. Ce sentiment est exposé par Maurer dans le passage suivant : Quæ vs. 40-43, narrantur, Porphyrius

apud Hieronymum « ad Antiochum refert, quod undecimo an
regni sui rursus contra sororis filium Ptolemæum Philometor
dimicaverit. » Verum nec proditum quicquam est a reliquis scr
toribus de nova Antiochi in Aegyptum expeditione, nec prob
bile est, domitum a Romanis Antiochum (vid. ad vs. 29) den
aliquid ausum esse. Videntur potius, quæ quatuor his versib
continentur, eadem esse, quæ supra legimus de Antiochi expe
tionibus, sed brevius dicta; certe quæ vs. 40, habentur, per o
nia conveniunt ad expeditionem in Aegyptum primam; q
vs. 41, ad priorem in Judæam irruptionem (vs. 28); quæ vs. 42.
ad secundam et tertiam in Aegyptum invasionem. Après av
exposé (vs. 30) l'arrivée des vaisseaux des Romains et le reto
précipité d'Antiochus qui en fut la suite, un pseudo-Daniel
serait bien gardé d'imaginer que ce roi aurait remis les pieds
Egypte, contrairement aux injonctions du Sénat allié et prot
teur avéré des Ptolémées. Il y a d'ailleurs — nous venons de
voir — un moyen de ne pas mettre le texte en désaccord avec
événements. Reuss l'a compris; mais il lui plaît d'adopter une m
nière de voir qui lui permette de remâcher des objections chimé
ques contre l'authenticité et la véracité de notre livre. Voici le tr
perfide qu'il lui lance : « A moins de dire que l'auteur revient
aux guerres d'Antiochus contre l'Egypte, dont il a parlé préc
demment, il faudrait admettre qu'il veut peindre un avenir, n
encore réalisé de son temps. L'histoire ne sait rien d'une nouve
guerre contre l'Egypte après celle de l'an 168; et les autres déta
mentionnés dans le texte ne sont pas non plus constatés par d
relations authentiques. Nous estimons donc qu'ici l'auteur don
libre carrière à son imagination et fait faire à Antiochus, ava
que le décret céleste ne le frappe, de nouvelles expéditions, à
fin desquelles il campera entre Jérusalem et la côte, où sa de
tinée s'accomplira. Comme ceci est contraire à l'histoire, on v
que nous avons raison de voir ici une prédiction véritable (m
non vraie), et non, comme auparavant, un résumé historique.

Et pourquoi ne pas dire « que l'auteur revient ici aux guer
d'Antiochus contre l'Egypte ? » Reuss a-t-il trouvé quelque a
gument vainqueur contre l'interprétation que le texte suggèr
Non; mais il tient à y introduire quelque chose qui soit « co
traire à l'histoire, » et qui lui permette de jacasser à prop
d'expéditions qui auraient été prédites et qui n'auraient pas é
accomplies, de façon à pouvoir conclure finalement que l'aute
est un faussaire. Malheureusement pour sa thèse, Reuss a négli
d'étayer la base de son accusation; il n'a rien trouvé qui emp

che de dire — ce qu'il regarde d'ailleurs lui-même comme pouvant être dit — « que l'auteur revient aux guerres d'Antiochus contre l'Egypte. » Il n'y a qu'à lire les versets 40-43, pour voir que l'Ange rassemble les principaux traits de l'histoire d'Antiochus, afin d'aboutir à la catastrophe que les versets 44-45 mettent sous nos yeux.

Nous n'aurons donc pas à en dire bien long pour réfuter les conclusions que Kuenen s'efforce d'échafauder sur ces passages. Après avoir reconnu l'exactitude de la description qui précède, il s'exprime ainsi : « Cet accord entre l'histoire et la prédiction cesse d'exister pour les vss. 40-45, en ce qui concerne la mort d'Antiochus, qui n'a pas eu lieu en Palestine, comme l'auteur semble s'y attendre (— l'auteur dit le contraire ; — voy. vs. 45), mais en Perse. Cette erreur est d'autant plus remarquable, que VIII : 25 nous en a révélé une autre et précisément au sujet du même événement » (*Hist. crit.*, p. 533). Nous verrons que l'auteur ne s'est pas plus trompé ici qu'à l'endroit cité du ch. VIII (le tyran a, en effet, été réduit en poudre, sans que la main des hommes s'en soit mêlée). Au vs. 44, la prophétie nous montre, en effet, le roi du Nord (Antiochus) attaqué vers le nord et vers l'est, et allant dans ces contrées où il trouva la mort (vs. 45). Mais Kuenen qui veut, à toute force, faire mourir son pseudo-Daniel avant la catastrophe finale du roi de Syrie, s'accroche, comme un désespéré, à une branche pourrie, qui ne l'empêche pas de se noyer. Après avoir reconnu que « les autres exégètes jugent que les vss. 40-45 ne font que résumer ce qui a été dit précédemment, et que, par conséquent, nous sommes reportés à la même date qu'au vs. 30, » il lui plaît de s'en tenir à une opinion que nous avons déjà renversée. « M. Herzfeld, dit-il, et cette observation lui appartient en propre, remarque que le fait d'un semblable résumé est, en soi, très invraisemblable ; que la description donnée aux vss. 40-45 ne concorde avec aucune des expéditions d'Egypte à nous connues ; surtout que l'auteur, au vs. 40, déclare expressément parler du *temps de la fin*, dans le même sens qu'il dit au vs. 45 à propos d'Antiochus Epiphane qu'il *arrive à sa fin*. Nous avons donc ici une prédiction — non justifiée par l'histoire — de la mort d'Antiochus Epiphane et des événements qui devaient immédiatement précéder cette mort. » Il n'est cependant pas difficile de voir que les assertions d'Herzfeld ne prouvent pas grand'chose. « Le fait, dit-il, d'un semblable résumé est invraisemblable. » Or, il n'y a qu'à ouvrir les yeux pour voir qu'il est, non-seulement vraisemblable, mais vrai

et réel. Peut-être aux yeux d'Herzfeld, ce qui motiverait l'épithète d'invraisemblable, serait que, comme il se hâte de le dire, « la description ne concorde pas avec aucune des expéditions d'Egypte à nous connues. » Mais il y a cependant, entre la description et son résumé, un parallélisme qu'il est impossible de méconnaître. Aux versets 22-29, nous trouvons la description des campagnes d'Antiochus en Egypte, et ces campagnes sont résumées aux versets 39-40. Les versets 30-36 mentionnent les agissements d'Antiochus à Jérusalem ; et le verset 41 nous le montre ravageant le pays de la Gloire. Les versets 42-43 représentent le roi de Syrie comme ayant fait des razzias en Egypte et nous y apprenons ainsi que les richesses d'Antiochus, ou, en d'autres termes, le *summum* de la prospérité, ne l'empêchèrent pas d'arriver à « la fin » indiquée dans les deux versets qui suivent. Enfin, il n'est pas vrai que, « au verset 40, l'auteur parle du *temps de la fin*, comme il dit au vs. 45 qu'Antiochus *arrive à sa fin*. » Au verset 40, l'expression « au temps de la fin » indique la période qui clôt la vision (voy. p. 1418), et au vs. 45, il est dit que le tyran « va à sa fin ». Il n'est donc pas vrai que ces deux expressions aient le même sens. Les prémisses mentionnées par Herzfeld s'évanouissant, le professeur de Leyde ne saurait, dès lors, en conclure que « nous avons ici une prédiction — non justifiée par l'histoire — de la mort d'Antiochus Epiphane, et des événements qui devaient immédiatement précéder cette mort. » Le verset 45 nous renseignera exactement au sujet de cette mort et sur l'expédition d'Antiochus en Perse. Cette expédition comprend « les événements qui précédèrent immédiatement » la fin de ce triste personnage. L'auteur du livre de Daniel ne s'est pas trompé le moins du monde sur ces événements. Kuenen a donc vainement tenté de bâtir, sur cette erreur prétendue du prophète, son roman relatif à la mort d'un pseudo-Daniel qui aurait précédé de deux ans environ celle d'Antiochus. C'était là une conclusion empreinte d'un optimisme bien mal fondé : le texte fait disparaître ces espérances du critique rationaliste.

[h] *Donnera de la corne*, *ịtnaggah* (*hithpael*, de נָגַח, pousser, frapper avec les cornes ; combattre) ; il se heurtera contre lui, il le frappera comme font les bœufs ou les béliers avec leurs cornes. — [i] *Il viendra comme une tempête*, *istahēr* (*hithpael*, de שָׂעַר, il s'est mis en mouvement ou s'est précipité comme une tempête, comme un tourbillon, comme un ouragan. D'un autre côté, יִשְׂתָּעֵר peut se rapporter à שֵׂעָר (cheveu, chevelure, poil) et signifier : « et il se prendra aux cheveux » (avec lui). Mais la Vulgate a très bien

rendu le sens de ce verbe : *Quasi tempestas veniet.* — [j] *Il traversera* (de עָבַר, passer, traverser).

41. Et il entrera dans le pays de la Gloire ; et des multitudes [k] succomberont ; mais celles-ci seront sauvées de sa main : Edom, Moab et la capitale [l] des fils d'Ammon [m].

[k] *Des multitudes.* Quelques commentateurs prennent *rabboṯ* (רַבּוֹת) pour un adjectif féminin qui se rapporterait au subst. *'aražoṯ* (terres) exprimé au verset qui précède. Mais *rabboṯ* peut très bien être regardé comme un pluriel neutre (*multa*) qui, pris substantivement, signifie des « multitudes. » — [l] *Le commencement.* Le mot רֵאשִׁית (commencement, premier, prémices) indique la partie principale, la capitale (cfr. Genèse X, 10) ; d'aprés Rosenmüller, la portion la plus remarquable (præstantior eorum pars). — [m] Ces populations seront épargnées par Antiochus parce qu'elles devaient l'aider dans la guerre contre les Juifs (I Mach. V, 3-8 ; IV, 61). Moab n'existait plus comme nation au temps d'Antiochus. C'est pourquoi on s'est demandé avec raison comment un écrivain de cette époque aurait eu l'idée de mentionner ce peuple. On n'a pas osé dire que le pseudo-Daniel ait mis en avant le nom d'Ammon, dans le but de tromper le lecteur et de se donner une couleur archaïque. Nous avons montré suffisamment la sincérité et la véracité de l'auteur, pour que les criticistes soient tenus à le respecter et à ne pas lui attribuer de pareils motifs. Aussi Moses Stuart, qui s'est égaré au sujet des quatre empires et en ce qui concerne les 70 semaines, mais qui n'a pu s'empêcher de reconnaître l'authenticité du livre, s'est senti conduit à cette conclusion : le tableau exposé devant nous offre une de ces touches minutieuses qui semblent indiquer la main qui doit l'avoir dessiné (*the sketch before us exhibits one of those minuts touches, which seem to point to the hand that must have drawn it*). Nous comprenons, du reste, que, en mentionnant les fils d'Ammon, l'Ange ait eu en vue ceux de cette nation qui survivaient, assujettis à des nations voisines et sous un autre nom.

42. Et il étendra [n] sa main sur les contrées ; et la contrée d'Egypte n'échappera pas.

n *Il enverra* sa main (*veîšlaḥ yadô*), il l'étendra sur des contrées qu'il s'attribuera (cfr. Exode XXII, 8, 11).

43. Et il s'emparera des trésors d'or o, d'argent et de toutes les choses précieuses p de l'Egypte; et les Loubim (les Lybiens) et les Cuschim (Ethiopiens) (seront) à sa suite q.

o *Et il dominera sur les trésors*, il agira comme en étant devenu le maître. — p *Les choses précieuses*, les choses désirables, חֲמֻדוֹת, état de ce qui est désirable, agréable, précieux (res quae desiderantur. — q *Sur les traces de ses pas* (*miẓ̈had*, pas; צָעַד, il a marché). Les Lybiens et les Ethiopiens, soumis aux Ptolémées, furent, par suite de la conquête de l'Egypte, assujétis au roi de Syrie et servirent sous ses ordres, comme troupes auxiliaires.

44. Et des rumeurs de l'Orient et du nord le terrifieront r; et il sortira s avec une grande fureur pour détruire et pour anéantir des multitudes.

r *Des rumeurs*, *šemuḥôṭ* (de שָׁמַע, il a entendu appris)... l'*effrayeront*, *yebahuluhû* (troisième pers. fut. piel, de בָּהַל, il a effrayé, épouvanté). — s *Il sortira* (de la Syrie), il marchera en avant, il s'élancera pour combattre. Pendant que le roi Antiochus travaillait à amener par tous les moyens l'apostasie ou l'extermination de Juifs, il reçut des nouvelles qui l'effrayèrent. Il apprit en même temps que les Parthes, à l'Orient, et les Arméniens, au Nord, se préparaient à marcher contre lui. Avant de se diriger contre eux, il remit à Lysias, son lieutenant, la moitié de son armée et lui ordonna d'anéantir la nation juive et d'en distribuer les terres à d'autres peuples (cfr. Appien. ch. 45; Tacite, V, 8; I Mach., III, 37).

45. Et il plantera t les tentes de son trône u entre les mers v, vers les montagnes de Gloire de sainteté x; et il arrivera à sa fin y; et il ne sera pas secouru z.

t *Et il fixera*, *veîttaḥ*, troisième pers. fut. *kal*, de נָטַע, planter, enfoncer; dresser, étendre. u *Les tentes de son trône*, *'appaupô*,

אַפַּדְנוֹ. Ce mot a été compris de diverses manières. 1° On l'a rattaché à l'arabe *padan* qui signifie « palais élevé, citadelle ». La syriaque emploie aussi אַפַּדְנָא dans le sens de « palais ». Ce sens est adopté par Gesenius qui compose de *pĕdĕn*, avec un *aleph* prosthétique, le mot אַפֶּדֶן (arx, palatium). Il faut reconnaître, d'ailleurs, que l'on trouve ce mot avec cette signification dans le syriaque, chez les auteurs profanes et chez les chrétiens (*Chron. Edes.* — dans Assemani B. O. I, 390, — voy. note d'Assemani, p. 392, — *Acta. Mart.*, I, 166, saint Ephrem, II, 393, III, 220; et dans des traductions de la Bible (I Chron. XV, 1, Eccl. XXI, 5) où il est rendu par οἶκος ὑπερφάνου. Kimchi a donné aussi a *'apadnô* le sens de « palais », qu'il a emprunté au syriaque et à l'araméen *'apadna'*. Mais il n'a pas bien saisi le sens que le targumiste de Jérémie (XLIII, 10) a attaché à ce vocable, par lequel il a traduit le mot hébreu *šaprir*, qui désigne non pas un « palais », mais un « trône ». Rien n'indique, du reste, que Nabuchodonosor et Antiochus aient traîné après eux « les tentes de leurs palais » ou « des tentes ayant l'ampleur d'un palais. » Mais ce serait là une épithète qui n'offrirait pas un sens bien précis. 2° Les Perses avaient embrouillé la vraie signification de ce mot, et il avait disparu de l'araméen. Les traduteurs grecs ne l'ont pas compris : la version alexandrine l'omet ; Théodotion en fait un nom propre : Apadno ou Ephadano ; Aquila : Aphadano ; Symmaque : ἱπποστασίου αὐτοῦ (son écurie) ; saint Jérôme : Apadno. La traduction *Pešito* ne porte pas son attention sur le sens du mot syriaque moderne ; et elle s'en tient au mot *padan* (plaine, pays plat), traduisant » : dans la plaine », sans tenir compte du suffixe possessif.

3° On sait que le mot hébreu *paddan* (פַּדָּן) a été conservé avec le sens de « campagne, plaine », dans le nom propre Padan-Aram (la plaine de la Syrie, le pays plat, cfr. Genèse, XXV, 20, etc. — La plaine de l'Aramée). Ce mot a passé aux Grecs sous la forme πεδίον et πέδον. Se guidant d'après cette étymologie, C.-B. Michaelis a traduit le texte par : *tentoria campi sui, tentoria sua campestria*. On pourrait ainsi l'entendre des tentes en usage en campagne ou sur les champs de bataille. Mais il n'est pas prouvé que *paddan* ait eu cette acception métaphorique, et on ne voit pas ce que pourrait signifier l'expression « les tentes de la plaine. »

4° En constatant, que Théodotion a mis 'Απαδανῷ dans sa version, nous avons à nous demander si nous nous trouvons ici en présence d'une tradition relative à une localité de ce nom qui se

serait trouvée en connexion avec la dernière campagne d'Antiochus. Si l'on rattache le nom d'*Apadno* à l'hébreu *paddan* (plaine), il ne serait pas étonnant qu'il se retrouvât dans le nom de quelque localité. Procope parle, en effet, d'une ville de Mésopotamie, nommée Ἀπάδνας que l'on suppose être le lieu nommé Ἀφαδάνω par Ptolémée (lib. V, cap 18), et qui était situé au confluent de l'Euphrate et du Chaboras. On connaît d'autres localités qui ont porté ce nom. Porphyre en place une entre le Tigre et l'Euphrate (voy. saint Jérôme, *in loco*). On suppose aussi qu'Apadno entre les (deux) mers désignait le plat pays qui est entre la mer Caspienne et le golfe Persique. Il s'agirait de la Parétécène, dans laquelle Quinte-Curse place la ville de Tabæ, où mourut Antiochus. Tout récemment, Graetz a soutenu que le mot *'apadnô* de notre passage, désigne la ville d'Apfadna en Elymaïde et que le mot צבי dont nous allons nous occuper, n'est qu'une forme de טבי, mot qui désigne la ville de Tabæ, située également en Perse. (*Monatschrift f. Gesch, und Wissenschaft des Judenthums*, 32e année, nº 6). Il résulterait de là, d'après ce critique, qu'Antiochus aurait pillé le temple d'Apfadna ou Apadno, et non celui de Persépolis, avant d'aller mourir à Tabées. Mais il faut reconnaître que la construction hébraïque actuelle s'oppose à ce qu'on fasse d' *'apadno* un nom propre.

5º Il serait étonnant que, pour expliquer ce mot, on n'eut pas eu recours à la langue perse. Car, évidemment, ce sont les Perses qui ont inventé les tentes royales ; les trônes des souverains, etc., etc. Beaucoup de nos lettrés, ignorant les civilisations assyrienne et chaldéenne, attribuent toutes les institutions anciennes aux Perses ou aux Grecs. Il en est d'autres qui, plus instruits, sous ce rapport, sont néanmoins trop enclins à persaniser. C'est ce qu'ils ont fait au sujet du mot *apadna*. Dégageons sur ce point ce qui est certain de ce qui ne l'est pas. Oppert a donné le sens de « salle du trône » au mot *apadâna*, écrit en caractères améiformes sur des monuments de Persépolis. De son côté, à propos de l'architecture des Achéménides, Dieulafoy à été amené à appliquer le mot *apadâna*, qu'on trouve dans une inscription de Suse, à une construction d'une salle hypostyle flanquée de deux portiques. Ainsi, le mot *Apadâna* désigne une salle du trône dans laquelle les souverains perses donnaient leurs audiences solennelles. Dans sa description du Memnonium ou palais des rois de Perse à Suse, Dieulafoy indique ce trait particulier, au sujet de l'*apadâna* : « Cet édifice ressemblait, par sa disposition et son architecture hypostyle, à un temple grec.

Le roi occupait dans le tabernacle la place de la statue divine » (*Etudes juives*, ann. 1868, p. CCLXXV). Nous apprenons ainsi que c'est devant le tabernacle consacré au roi Darius divinisé, que défilèrent les ambassadeurs des Etats de la Grèce.

Mais, d'un autre côté, d'après le sens du mot *šaprir* (trône royal, tabernacle royal), que le Targum ou commentaire araméen, de la prophétie de Jérémie (XLIII, 10), traduit par *apadna*, nous croyons être autorisé à regarder l'expression du livre de Daniel, comme ayant le sens précis de trône royal. L'Eternel s'exprime, en effet, ainsi, dans ce passage de Jérémie : « Je vais mander et faire venir Nabuchodonosor... ; je mettrai son *trône* sur ces pierres que j'ai cachées, et il y établira le siège de sa puissance ». Saint Jérôme a très bien traduit ce mot par « trône » : *Apedno* verbum compositum est, quod si dividas, intelligi potest θρόνου αὐτοῦ, id est *solii sui*. Le *šaprir* dont parle Jérémie était, en effet, un trône royal, splendide et superbe, que les rois chaldéens emmenaient avec eux, et sur lequel ils s'asseyaient pour juger les rebellees et pour recevoir les hommages, les adorations de leurs sujets, et aussi la soumission des vaincus. Mais en dehors de ce trône roulant, les rois assyrio-chaldéens avaient, dans leurs palais, des trônes stables et permanents. On comprend qu'un trône de ce genre ait donné son nom à une salle (la salle du trône) et qu'il ait pris le sens plus étendu de salle d'apparat.

6° Mais si nous sommes d'accord avec les érudits que nous avons déjà mentionnés, au sujet du sens qu'avait pris du temps des Perses le mot *apadâna*, nous ne voyons rien qui nous oblige à adopter, pour son étymologie, les assertions que voici et qui ont été émises à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (en 1884) : « Le mot est perse d'origine comme l'édifice l'est par destination. La version assyrienne reproduit le mot Apodâna. » Ce raisonnement ne nous paraît pas concluant. De ce que l'édifice, construit par un roi de Perse, offre une salle du trône nommée *apadâna*, il ne suit pas que le nom de cette salle du trône ou de ce trône soit un mot d'origine perse. Les Perses se sont assis sur les trônes des Assyrio-Chaldéns ; et ils ont fort bien pu leur emprunter, avec les trônes, le nom même de ces trônes. Il faudrait prouver que l'hébreu *'affēdēn* et l'araméen *'affadna'* viennent du perse *apadâna*. J. Halévy dit : « Cela est certain ». Sans doute, il peut dire que, « au point de vue perse, *apa-dâna* ne peût signifier autre chose que « édifice élevé » (1). Mais la

(1) Une autre étymologie persane avait été déjà proposée. On sait que, en persan, *abâd* signifie « ville », c'est-à-dire lieu « où il y a de



signification persane ne s'est-elle pas greffée sur un mot, peu différent, d'origine sémitique? Nous avons déjà donné de nombreux exemples de ces transformations et adaptations de mots (voy. *Introd.*, p. 86-101) : ils suffisent pour nous tenir en garde et ne pas précipiter notre jugement au sujet du nom qui nous occupe en ce moment. Ignorant le sens étymologique du mot araméén ('affadna', trône), les Perses ont fort bien pu le modifier légèrement, afin de lui donner une étymologie qui eût un sens dans leur propre langue. Pour établir le contraire, on ne saurait s'appuyer sur l'inscription de Suse, dans laquelle Artaxerxès II dit : « Cet (édifice) nommé *apadâna,* mon trisaïeul Darius l'avait construit sur la montagne; au temps d'Artaxerxès, mon aïeul, le feu l'a détruit. Par la protection d'Ahuramazdâ, d'Anahita et de Mithra, j'ai reconstruit cet édifice nommé *Apadâna.* » On pourrait tout aussi bien en conclure que le roi, répétant deux fois ce nom, en disant qu'il se « nommait », semble indiquer, par cette insistance, que ce nom n'était pas persan. Quoi qu'il en soit, nous pouvons parfaitement admettre que sous les Achéménides, le sens étymologique araméen d'*apadna* ayant été oublié, on l'avait rapproché d'une forme orthographique qui permît à une étymologie populaire de se produire dans la langue des Perses.

7° *Apadna*, hébreu *'affĕdĕn,* peut fort bien, en effet, être ramené à une origine sémitique. Le sens propre de la racine de ce mot indique une « chose élevée ». En arabe, *padan* signifie « étendre en haut une construction » — alte exstruxit — et on en dérive un

l'eau » : de *ab* (eau) et du suffixe *âd* qui indique la possession (en sanscrit, *at* et *ant*). On emploie aussi, dans la même langue, le mot abdân (lieu contenant de l'eau) comme synonyme de *abâd.* Réfléchissant sur ces étymologies, Reynaud (*Mémoire sur le commencement et la fin du royaume de la Mésène,* etc.), est étonné « qu'on n'ait pas rattaché au mot *abdân* le mot אפדן, qui est cité par le prophète Daniel » ; et il ajoute : « Je traduis ainsi le commencement de ce verset : *Et il dressera les pavillons de son abdân* ou lieu de plaisance. L'*abdân* était un lieu découvert, arrosé d'eau et d'un site agréable où les rois et les grands allaient passer la belle saison sous des tentes avec la faculté de se déplacer à volonté. Quant au *ferdous* ou paradis, dans l'antiquité, c'était un lieu clos et planté d'arbres, disposé pour la promenade et la chasse » (p. 88). — Il ne sera pas inutile d'ajouter que le groupe d'appartements qui comprend l'*Apadâna* ou salle de trône de Darius à Suse, faisait partie d'un édifice élevé au milieu d'une espèce de paradis, au milieu de jardins, de bosquets.

mot qui signifie « citadelle, palais », « tour élevée ». De la même racine on a très bien pu dériver un mot qui signifiait « un palais bâti en haut » et un « trône élevé ». Un trône offre l'idée d'élévation (cfr. *altare*, objet élevé sur lequel on faisait brûler des victimes). Sur son trône, le roi apparaissait élevé de terre, porté en haut et dominant ses sujets ou ses adorateurs.

D'un autre côté, il peut se faire qu'il s'agisse d'un trône élevé sur lequel était un velum, un ciel, un dais recouvert de draperies ou de riches étoffes. Dans ce cas, *'apadna'* se rattacherait à la racine אָפַד, *amicivit, accinxit,* qui a pris le sens de se revêtir de l'*ēphod*, vêtement des pontifes, mais qui a dû avoir primitivement le sens de « ceindre, vêtir. » Quoi qu'il en soit de l'une ou de l'autre de ces étymologies, le texte de Daniel parle ici d'un « trône » qui était dans la tente d'Antiochus. Ce roi se faisait suivre en campagne d'une tente dans laquelle était un trône royal. Le dieu Epiphane était là comme dans un tabernacle, exposé aux adorations de ses sujets. En nous conservant un ancien mot *araméen*, le texte nous fait mieux comprendre le tableau concernant le jugement de Dieu sur Antiochus.

ᵛ *Entre les mers.* L'Ange indique ici une station d'Antiochus située entre des mers. On a voulu la trouver en Palestine, et on a torturé le texte bien inutilement. Supposant que יַמִּים, mers, peut se prendre poétiquement au pluriel pour désigner de grandes masses d'eau, la grande mer, Rosenmüller veut que le subst. *iammîm* désigne la Méditerranée : Nomen יַמִּים, *maria* hic poetice de *mari mediterraneo* dicitur ob amplitudinem suam in plurali usurpatum. Mais il est par trop ridicule de planter des tentes au milieu de la mer. Il est vrai qu'il pense que le *lamed* devant *har*, montagne, désigne le terme opposé à « mers ». Il traduit le lamed par « jusqu'à », et il dit : Et hic quidem ita est concipiendum : *intervallum marium usque ad montem, i. e. maria inter et montem.* Mais le texte ne dit pas cela ; il dit : « entre les mers, vers la montagne ». Que voudrait dire : « entre les mers jusqu'à la montagne? » N'ayant pas compris non plus l'indication donnée par l'Ange, d'autres commentateurs ont pensé qu'il s'agissait de la Méditerranée et de la petite mer de Tibériade (le lac de Génésareth). Quelques autres remplacent cette dernière par la mer Morte. Il est cependant facile de voir qu'aucune de ces interprétations n'est possible. Au verset précédent, il est dit que, par suite de mauvaises nouvelles venues de l'est et du nord, Antiochus est parti pour aller massacrer et détruire des multitudes. Un pseudo-Daniel écrivant du temps des Macha-

bées n'aurait pas pu ignorer qu'Antiochus n'était pas lui-même à la tête de l'armée syrienne qui traquait les Juifs en Palestine. Depuis l'an 168, il ne parut ni en Egypte ni en Judée ; il résidait à Antioche, et c'est de là qu'il partit (*veyaża'*) pour aller combattre les révoltés de l'Arménie et de la Perse. Keil s'est donc imaginé, bien à tort, que l'Ange localise près de la montagne du temple la scène de la mort d'Antiochus. Il croit qu'il y a ici un tableau analogue à ceux des prophètes qui établissent le jugement de Dieu sur le monde dans la vallée de Josaphat ou à Jérusalem même (cfr. Joël, IV, 2 et ss.; Zach., XIV, 2; Ezéch., XXXIX, 4), et il se sert de ce rapprochement pour conclure que tout ce passage se rapporte à l'Antechrist. Mais on peut aisément constater que le texte n'offre rien qui autorise ce sentiment. L'Ange nous représente Antiochus effrayé, et il ne nous permet pas de supposer qu'il aurait continué à rester en Palestine en présence des agissements des Parthes et des Arméniens.

On a, d'ailleurs, supposé aussi sans fondement que, d'après le texte, Antiochus serait mort dans une localité de la Pérée connue sous le nom de Tabæ. On voit, d'après Polybe, que ce roi mourut dans un lieu de ce nom situé en Perse : Ἐν Τάϐαις τῆς Περσίδος ἐξέλιπε τὸν ϐίον (lib. XXXI, 11, tom. IV, p. 513, édit. Schweigh). Cette localité est aussi mentionnée par Quinte-Curce (lib. V, c. XIII). Comme le texte offre ci-après le mot *żebi*, on a supposé que le *tsadé* se traduisant tantôt par un *t* et tantôt par *s* ou *z*, il y avait là une indication de Tabæ. Puis, sans autre fondement qu'une simple assonance, on a voulu que le Tabæ palestinien fut donné comme le lieu où le roi de Syrie devait succomber. Mais le texte a prévenu cette combinaison et l'a réfutée, en faisant partir ce roi vers les contrées du Nord et de l'Orient, et montrant ainsi que le persécuteur des Juifs fidèles trouva une mort misérable dans une expédition lointaine (1).

(1) Chemin faisant nous croyons devoir résoudre un problème relatif au temple d'une ville de l'Elymaïde dont les richesses avaient excité les convoitises d'Antiochus. Appien (*Syr.*, p. 131), Diodore (XIX), Polybe (*Fragm.*, h. I, 31), Strabon (XVI, I), Josèphe (*Antiqq.*, XII, IX), racontent à peu de différence près, comme le livre des Machabées, le fait du pillage d'un temple par Antiochus Epiphane. Mais ils ne donnent pas le nom du lieu où se trouvait ce temple ; ils se contentent de désigner d'une manière générale l'Elymaïde. Ainsi, Polybe dit que Antiochus, ayant besoin d'argent, entreprit une expédition contre le temple de Diane en Elymaïde (εἰς τὴν

Il ne paraît pas, toutefois, que le nom de cette localité ait été visé par notre texte : il se contente de nous apprendre que le roi sanguinaire et blasphémateur périt misérablement, loin de son pays, loin d'Antioche, sa capitale, Porphyre avait donc compris justement qu'il s'agissait d'une contrée de l'Orient autre que la Palestine. Mais il faut reconnaître, d'un autre côté, qu'il avait mal interprété ce passage, au sujet des mers. Il s'est imaginé qu'il fallait entendre par là deux rivières de la Mésopotamie (le Tigre et l'Euphrate) : opinion que saint Jérôme trouve, avec raison, ridicule (quamquam.., stultum sit duo Mesopotamiae flumina duo maria interpretari). Pour bien comprendre cette expression, il faut se reporter au tableau qui nous a été retracé et qui représente Antiochus se précipitant en Orient pour réprimer une révolte. Alors on comprend que l'expression « entre les mers » pourrait signifier « entre la mer Caspienne et le golfe Persique ». Mais nous ne devons pas négliger un autre point de vue relatif à la contrée habitée par Daniel et à l'époque où il eut la vision. Nous croyons qu'il y a là une expression en usage chez les Assyrio-Chaldéens pour désigner la partie centrale de leur empire.

On sait qu'une inscription célèbre de Sémiramis, conservée par Pollien, porte que son empire s'étendait entre les quatre mers. Ces quatre mers sont le golfe Persique ou mer Verte des Arabes (à l'est) ; le golfe Arabique ou petite mer Rouge (au sud); la Méditerranée que les Grecs et les Arabes nomment encore la

'Ελυμαίδα). On a supposé qu'il s'agit du grand temple d'Anaïtis à Suse. Mais il y a divergence à ce sujet entre le premier livre des Machabées (VI, 1, 2), qui mentionne une ville nommée *Elymaïs*, et le second livre qui rattache le même événement à Persépolis. Les écrivains classiques ne connaissent pas cette ville nommée Elymaïs. Mais nous admettrons sans peine que l'on ne peut conclure de ce silence à sa non-existence : les Sémites pourraient fort bien avoir donné à la capitale de l'Elymaïde un nom que les Perses auraient changé en un autre nom. Mais il conviendrait plutôt de rectifier le passage de la traduction grecque du premier livre des Machabées, où il est dit qu'Antiochus alla piller les trésors d'un temple situé « dans la ville d'Elymaïs en Perse » ('Ελυμαΐς ἐν τῇ Περσίδι πόλις). Il suffit d'admettre que le traducteur a donné au mot *medinah* (province) le sens de ville. Le texte pouvait fort bien porter : עֵילָם בְּפָרָס. מְדִינָה On comprend, dès lors, que l'auteur du deuxième livre des Machabées (IX, 2) ait pu dire que le tyran avait voulu piller le temple de la ville de Persépolis et que le retour de ce roi se fit par Ecbatane.

mer Blanche (à l'ouest); et enfin le Pont-Euxin ou mer Noire (au Nord). Dans leurs inscriptions, les rois d'Assyrie mentionnent « la mer inférieure », dite aussi « la mer du soleil levant » (le golfe Persique) et « la mer supérieure du soleil couchant », c'est-à-dire la mer de Syrie, la Méditerranée. L'expression « les deux mers » joue un grand rôle dans les inscriptions assyriennes; et elle y désigne d'ordinaire la Méditerranée et le golfe Persique, c'est-à-dire deux mers qui avaient une grande importance dans leurs conceptions géographiques.

[1] *Vers la montagne de Gloire de sainteté.* Ici, l'expression *lehar* doit se traduire par « vers la montagne ». Le *lamed* (ל) exprime la direction vers quelqu'un ou quelque chose. Le passage ainsi traduit nous apprend qu'Antiochus fixa sa tente dans la région dite « entre les mers » et dans la direction de la montagne de Gloire de sainteté, vers la montagne de Sion, ou vers Jérusalem. *La montagne* de Gloire de sainteté (*har żebi qodēš*), la sainte montagne de la Gloire ne saurait désigner que Jérusalem. L'expression « la montagne de sainteté » ne saurait désigner chez un écrivain sacré que la Terre sainte, la Judée, et surtout sa capitale. Nous croyons donc, avec Lengerke, Maurer, Hitzig, Ewald qu'il s'agit ici de la sainte montagne du mont Moriah sur lequel était le temple. Hævernick et Dereser ont cru qu'il s'agissait d'une montagne où était le temple d'Anaïtis en Elymaïde. Mais on a objecté justement, que l'Ange n'aurait pas désigné cette montagne par le nom de *żebi qodēš* (montagne de la gloire de sainteté ou montagne sainte de la gloire). Nous avons vu, en effet, que la Judée est appelée אֶרֶץ הַצְּבִי (terre de la gloire, cfr. vss. 16, 41; IX, 16). Mais on pourrait peut-être répondre que au lieu de *qodeš* on a pu lire *qadeš* (garçon qui se voue aux idoles d'une façon infâme) et que l'Ange a pu vouloir flétrir par ce nom le polythéiste persécuteur du peuple de Dieu. Le sens serait alors la montagne de l'ornement de l'infâme. Le mot *żebi* (ornement) pourrait alors passer comme faisant allusion à טבי (Tabées) ou par opposition avec l'ornement de la montagne sainte de Jéhovah. D'autres ont pensé qu'il s'agissait d'une montagne sainte de Sabi ou d'une ville située près du mont Sabi ou Tabi (à cause du changement fréquent du *tsadé* en *teth*). Porphyre avait suivi la version de Théodotion et saint Jérôme lui reproche, avec raison, de n'avoir pu indiquer pour quel motif ce mont *Saba* est appelé saint : Quumque *Saba* nomen montis, vel Armeniae, vel Mesopotamiae putet, quare sit sanctus, dicere non potest : etiam hac licentia mentiendi possumus

nos addere quod ille conticuit, *sanctum* dici *montem*, quia juxta errorem Armeniorum sit idolis consecratus. On ne saurait supposer non plus que cette montagne aurait été appelée sainte parce que Dieu devait y faire éclater sa sainteté, par le jugement terrible qu'il exerça en cet endroit sur le roi de Syrie. Tout se simplifie si on traduit l'expression *lehar* par « vers la montagne ». L'Ange montre ainsi la pensée d'Antiochus dirigée jusqu'à la fin vers le Temple de Jérusalem. C'est ce que les traducteurs n'ont pas compris. Théodotion fait aller ce roi dans la montagne (εἰς 'όρος Σαβειν). Saint Jérôme donne ces deux traductions dans son commentaire : Et ponet tabernaculum suum in *Apedno* : inter duo maria super montem inclytum et sanctum, et veniet usque ad summitatem ejus;... et figet tabernaculum et thronum suum inter maria super montem inclytum et sanctum (1). Lengerke suit la traduction de Rosenmüller (zwischen Meer und dem herrlichen heiligen Berge). Reuss remplace « les mers » par l'Océan : « Et il dressera les tentes de son palais entre l'Océan et la belle montagne du sanctuaire ». Dans ces traductions, le sens du mot *bēyn* (entre) n'est pas rendu : la tente est placée entre les mers. Puis on y escamote le *lamed* (vers) qui élève notre pensée « vers la sainte montagne ».

L'attitude que la prophétie donne au persécuteur correspond parfaitement avec ce que nous apprennent les deux premiers livres des Machabées. Repoussé par l'armée des Perses, et chassé par les Persépolitains dont il avait voulu piller le temple, il battait en retraite lorsqu'il apprit les défaites des généraux chargés de réduire la Judée. Enflammé de colère, il se mit en route, résolu de faire payer à la nation juive l'affront qu'il venait de recevoir. On conçoit ainsi que « la tente de son trône » fut tournée vers la ville sainte.

ʸ *Et il arrivera à sa fin, ûba' ḥad qiẓô*; la Vulgate a mal suivi le sens de cette expression : *et veniet usque ad summitatem ejus* (et il montera jusqu'au haut de la montagne). Le texte dit : et

(1) La Vulgate a traduit ainsi ce passage : *Et figet tabernaculum suum Apadno inter maria* (et il dressera sa tente à Apadno, entre les mers...). D'un côté, saint Jérôme a lu אָהֳלוֹ (sa tente) au lieu de אָהֳלֵי (les tentes) et de l'autre, quoi qu'il sut très bien que *'affeden* signifiait « trône », et que *'apadnô* offre un nom commun, il a cependant, dans la Vulgate, conservé Apadno comme nom propre, imitant en cela Théodotion. Mais, ainsi que nous l'avons déjà vu, cette transformation du mot de notre texte en nom propre n'est pas motivée.

il viendra à sa fin, il périra (cfr. VIII, 25). Le verset 44 fait marcher Antiochus vers le nord et vers l'est. Ce n'était plus le temps de l'établir sur la montagne du temple.

Veēyn ḥozēr ló, et non (sera) secours à lui.

L'heure de l'expiation avait sonné pour ce grand criminel. Il allait, brandissant sa main contre « la sainte montagne, » et il venait de proférer des menaces terribles contre Jérusalem, lorsqu'il fut frappé par le Tout-Puissant. Condamné par la justice de Dieu, il fut atteint, en route, d'un mal affreux, qui lui rongeait les entrailles. Mais, loin d'abattre sa fureur, son mal ne fit que l'exaspérer, et, fou de rage, il donna l'ordre d'accélérer encore l'allure de ses chevaux; mais, dans cette course furibonde, le char qui le portait ayant versé, il se brisa les membres dans une chute horrible. Cet homme, qui se croyait au-dessus de tout dieu, se vit réduit à se faire porter dans une litière que bientôt personne ne voulut plus porter. Les vers s'étaient, en effet, emparés de ses chairs vivantes, et il s'en exhalait une si horrible puanteur, que ce roi impie, ne trouvant plus d'aide, se vit comme abandonné de Dieu et des hommes. L'histoire confirme ainsi la prophétie de Daniel au ch. VIII, 25 (p. 842). Le tyran fut frappé, « sans main » (d'homme), par Dieu. Au moment voulu, la Providence intervint. Antiochus périt, en effet, d'une maladie qui offrit tous les caractères d'une punition divine, d'un châtiment venu directement de Dieu. Polybe dit (XXXI, 11) que ce roi de Syrie « devint fou (δαιμονήσας) et qu'il mourut. » De cette expression on a conclu qu'il avait eu des accès de folie ou de rage. Mais nous avons vu (p. 353 et ss.) que le verbe δαιμονάω signifie « je suis agité par un dieu » et je suis fou ». En employant ce verbe, l'historien grec nous apprend qu'Antiochus fut frappé d'un mal énigmatique, d'un mal envoyé par quelque dieu. En réalité, cette âme infernale était en proie à la rage du désespoir; et, en fureur, il ne respirait que mort et destruction de Jérusalem. Mais, enfin, il comprit bientôt que son mal mystérieux était incurable; il constata que les vers s'étaient emparés de ses chairs encore vivantes et qu'il s'en exhalait une puanteur telle qu'il ne trouva plus personne pour porter sa litière (*et non est aide à lui*). Dès lors, son orgueil fut abattu, et il manifesta d'amers regrets. Il en vint à dire : « Il est juste que l'homme soit soumis à Dieu, et que celui qui est mortel ne se croie pas l'égal de Dieu. » Il avait reconnu le doigt de Dieu qui l'avait frappé et il demandait grâce, promettant même de se faire juif. Mais il était trop tard : il était condamné sans appel.

Ainsi, ce roi sanguinaire et blasphémateur, atteint d'un mal affreux, périt misérablement et dans le plus complet abandon (II, Mach. IX, 5).

Les versets 21-45 se rattachent, d'après le sens littéral, à Antiochus Epiphane ; mais ils offrent quelques traits qui atteignent, par ricochet, l'Antechrist de la fin des temps. — Il est manifeste que cette prophétie concorde dans les plus petits détails avec l'histoire du règne d'Antiochus. La lutte qui devait avoir lieu entre la Syrie et l'Egypte y est décrite et on y voit, mentionnées d'avance, les batailles, les conquêtes et les alliances. Les insuccès n'y sont pas non plus oubliés. La persécution féroce du roi syrien contre les Israélites fidèles, est parfaitement indiquée, ainsi que le châtiment de ce cruel despote. Toutefois, quoiqu'il soit de toute évidence que cette prophétie s'applique au règne d'Antiochus, il s'est produit cinq opinions à ce sujet : 1° Quelques écrivains ont pensé que tout ce passage se rapporte à Antiochus, sans qu'il y soit fait aucune allusion, même indirecte et typique, à l'Antechrist. De sorte que, si l'on fait de ce roi le type de l'Antechrist, on le fait en dehors de la pensée de Daniel. Tel paraît avoir été le sentiment de Porphyre ; 2° Quelques commentateurs ont supposé, par contre, qu'il s'agit, dans cette description, de l'Antechrist seulement. Saint Jérôme nous fait connaître cette opinion, dans le passage suivant : « Jusqu'ici (vs. 21), l'ordre de l'histoire est suivi, et il n'y a aucune différence entre Porphyre et les nôtres. Quant à ce qui suit, jusqu'à la fin du volume, il l'applique à Antiochus Epiphane, frère de Séleucus... Mais les nôtres rapportent tout cela à l'Antechrist... Si l'on demande pourquoi le prophète passe sous silence un si grand nombre de rois depuis Séleucus jusqu'à la fin du monde, ils répondent que telle est l'habitude de l'Ecriture ; ainsi, pour les rois de Perse, après avoir nommé quatre rois après Cyrus, elle passe de suite à Alexandre (1). » Il serait cependant difficile de motiver ici cette interruption qui irait de Séleucus à la fin du monde. Sans doute, il y a quelquefois, dans la Sainte Ecriture, des lacunes voulues, des sauts, qui ont une raison d'être indiquée par le texte. Ainsi, nous avons vu que

(1) Hucusque ordo historiæ sequitur, et inter Porphyrium ac nostros, nulla contentio est. Cætera quæ sequuntur usque ad finem voluminis, ille interpretatur super persona Antiochi qui cognominatus est *Epiphanes*... Nostri autem hæc omnia de Antechristo prophetari arbitrantur qui ultimo tempore futurus est.



l'esprit prophétique est passé tout d'un coup de Xerxès à Alexandre, omettant ainsi neuf rois de Perse. Mais le texte lui-même nous a montré que la prophétie n'a pas en vue de suivre là, dans tous ses détails, l'ordre de l'histoire : il lui suffisait de mentionner ce qui se rattachait à son principal dessein, savoir : la lutte engagée entre les Perses et les Grecs et le dénouement qu'elle devait avoir. Aussi croyons-nous que, tout en admettant un rapport de la prophétie à l'Antechrist, les adversaires de Porphyre n'en reconnaissaient pas moins que le sens littéral avait pour objet Antiochus; 3° une autre opinion admet un sens littéral et un sens typique. Saint Jérôme lui-même nous fait savoir, en effet, que les écrivains ecclésiastiques, dont il rapporte l'opinion, n'enlevaient pas le sens littéral, d'après lequel ces passages visent le roi syrien : ils disaient qu'il s'agit là d'Antiochus et de l'Antechrist : cumque multa quæ postea lecturi et exposituri sumus, super Antiochi persona conveniant, typum volunt Antechristi habere : et quæ in illo ex parte præcesserint, in Antechristo ex toto esse complenda. Et hunc esse morem Scripturæ sanctæ ut futurorum veritatem præmittat in typis... Sic et Antichristus pessimum regem Antiochum, qui sanctos persecutus est, templumque violavit, recte typum sui habuisse credendus est. Ce principe est incontestable. Antiochus a dûment été regardé par les Pères comme le type de l'Antechrist. Il suffit donc, pour l'intelligence des versets 21-45, d'admettre que cette prophétie, considérée dans son sens littéral, a eu son accomplissement dans la personne d'Antiochus; mais que ce roi est la figure de l'ennemi du christianisme qui paraîtra vers les derniers jours. Telle est, au fond, l'opinion de saint Jérôme et de Théodoret. C'est seulement dans ce sens que Calovius aurait pu dire : Tum Hieronymus, tum Theodoretus, et alii tam veteres, quam recentes, *unanimi consensu* de Antechristo agi statuunt. L'Antechrist y est visé en tant que le roi de Syrie est le type de l'être immonde qui provoquera le combat final contre le Christ et les saints des derniers temps. Le grand docteur Dalmate le comprit si bien, qu'il voulut, dans son commentaire, exposer les deux opinions (1), et qu'il répondait à Porphyre, à propos d'un passage que ce pseudo-critique appliquait à Antiochus : Pone hæc dici de Antiocho, quid nocet reli-

(1) Sequamur igitur expositionis ordinem, et juxta utramque explanationem, quid adversariis quid nostris videatur, breviter annotemus.

gioni nostræ ? Dans son commentaire, saint Ephrem ne s'occupe, à cet égard, que d'Antiochus ; et il est très vrai que le sens littéral s'applique bien certainement à ce roi. Mais, après avoir admis le sens historique que nous offrent les versets 21-45, il faut reconnaître qu'il y a des traits qui s'appliquent à ce monstre dans un sens typique. Sous ce rapport, l'opinion commune, qui voit, d'une façon générale, un rapport de cette histoire avec celle de l'Antechrist, est vraie. Ainsi, le verset 36 offre un portrait de l'être satanique de la fin des temps. Mais il n'est pas nécessaire d'expliquer les versets 21-45 d'Antiochus et de l'Antechrist. Ainsi, Cornelius a Lapide expose deux sens en rapportant le littéral à Antiochus et le typique à l'Antechrist. Il est cependant évident qu'il y a dans le texte des traits qui ne conviendront pas à ce dernier : il ne sera pas un roi provenant d'une des quatre monarchies grecques ; il n'est pas dit de lui qu'il fera la guerre avec l'Egypte, qu'il pillera Jérusalem et ira mourir en Perse.

4° Selon d'autres interprètes, du verset 21 au verset 26, il s'agirait d'Antiochus, et, dans le reste, de l'Antechrist. D'après d'autres commentateurs, au verset 36, le prophète passe d'Antiochus à l'Antechrist. Saint Jérôme nous apprend que les Juifs de son temps partageaient cette dernière opinion et qu'il l'avait lui-même adoptée. Ab hoc loco Judæi dici de Antichristo putant... quod quidem et nos de Antichristo intelligimus. Il y a, en effet, dans ce verset, des traits qui appartiennent à ces deux ennemis de Dieu. Mais ce rapprochement ne suffit pas pour autoriser les exégètes qui ont cru que, dans toute cette fin du chapitre (vss. 36-45), il s'agit directement et exclusivement de l'Antechrist. Beaucoup de commentateurs chrétiens ont adopté ce sentiment ; mais il n'est pas moins vrai que nous trouvons, ici et dans les versets suivants, jusqu'au verset 45, une description de la conduite impie et blasphématoire d'Antiochus ; de ses guerres, de ses menées artificieuses, de la période prospère de ses desseins, pour un temps ; de son châtiment enfin et de sa mort. Antiochus figure l'Antechrist ; mais il ne faut pas conclure de là que toute la fin de ce XI° chapitre ne se rapporte directement et exclusivement qu'à l'Antechrist. Il faut reconnaître que toute cette fin se rapporte à Antiochus. Aussi, Maldonat dit-il fort sagement : *Non nego hoc ipsum de Antichristo dici posse, tantum nolim nos in Scripturarum interpretatione et in divinatione rerum futurarum nimium esse liberos.*

5° D'autres supposent que le passage se fait jour au verset 40.

Un écrivain protestant, A. Bost, s'exprime ainsi à ce sujet : « Quant à la derière partie du chapitre, verset 40-45, les opinions des intrerprêtes diffèrent. Les uns rapportent ces versets, comme le précédent, à Antiochus Epiphane ; les autres regardent les mots : « au temps déterminé » du verset 40, comme indiquant une époque très éloignée, et ils rapportent ces versets à Mahomet ou à l'Antechrist. Il est évident que dans la dernière partie de ce chapitre il y a une transition brusque de l'histoire ancienne à l'histoire prophétique, et d'Antiochus Epiphane à l'Antiochus mystique annoncé par plusieurs prophètes. Mais à quel verset le passage d'un sujet à l'autre commence-t-il ? Les commentateurs sont loin d'être d'accord. Les Machabées semblent clairement désignés à la fin du verset 32, de sorte que, d'après quelques-uns (Guers), la prophétie des derniers temps ne commencerait qu'au verset 33. Mais notre Seigneur semble faire une allusion très directe au verset 31 (Matth. XXIV, 15), et le considérer comme appartenant aux temps futurs ; le fil historique se briserait donc d'après ce passage entre les versets 30 et 31. Selon d'autres, enfin, la transition serait marquée au verset 36. Il est difficile de prononcer d'une manière absolue ; il y a là comme deux tableaux qui se fondent l'un dans l'autre, ou, si l'on veut encore, le passage gradué d'une couleur à une autre, qui ne permet pas de déterminer bien exactement où l'une finit et où l'autre commence ; il y a de la marge pour les appréciations individuelles, et plusieurs des versets intermédiaires peuvent parfaitement se rapporter à l'une et à l'autre époque : c'est dans ce sens que les faits annoncés au verset 31, bien qu'ayant eu lieu sous Antiochus, peuvent être décrits par Jésus-Christ comme étant encore à venir » (*L'époque des Machabées*, 1862, p. 162, 163).

Nous ne saurions partager ces opinions. L'expression « au temps déterminé » (vs. 40) n'indique pas un temps éloigné (voy. plus haut). Il n'y a, dans aucun des versets 21-45, « une transition brusque de l'histoire d'Antiochus à celle de l'Antechrist. Les Machabées sont indiqués au verset 32, et il n'est pas vrai que notre Seigneur ait fait allusion au verset 31. C'est le verset 27, bien traduit, du ch. IX, que Jésus-Christ signalait à ses apôtres comme étant encore à venir (voy. p. 1019 et ss.). La transition que l'on cherche se trouve à la fin du chapitre, après le renversement et la mort du tyran. L'Ange passe alors du type à l'antitype et rompt ainsi » le fil historique ».

Interprétations bizarres de ce XIe chapitre. — On sait qu'il

y a moyen de mêler des rêveries aux choses les plus sérieuses. Il ne paraîtra donc pas étonnant que ce chapitre ait été intérprété d'une façon tout à fait fantaisiste. Brightman, par exemple, veut qu'il s'agisse des Sarrazins (les rois du Midi), tandis que les Turcs sont les rois du Nord. A propos des nouvelles reçues de l'est et du Nord (v. 44), l'évêque Newton pense qu'il est question de la Perse, à l'est, et de la Russie au nord; qui pourraient bien être les instruments dont la Providence se servira pour détruire l'empire ottoman. Mélanchton, Birks ont vu là une mention de la conquête de Constantinople par les Turcs. Plus récemment, Palmer (*Comment. in lib. Dan.*) applique tout cela à Mahomet. Pfaff et Osiandre y voyaient le Pape-Antechrist, recevant les nouvelles relatives aux réformations du nord de l'Allemagne. Prétendant que, du verset 21 à la fin du chapitre, tout ce qui est dit a pour objet l'Antechrist, sans aucun rapport avec Antiochus, et supposant, d'ailleurs, que l'Antechrist est le pape, H. Hulsius y trouvait que tout ce qui y est dit a pour objet l'Antechrist, sans aucun rapport avec Antiochus. Suivant les caprices de son imagination, il y trouvait toute l'histoire de la papauté : ses luttes avec les Henry, les Othon, les Frédéric, les Charles-Quint, l'histoire des Croisades, etc. Hulsius a découvert aussi que « le prince de l'alliance » » (Princeps fœderis frangetur coram eo — voy. vs. 22) ne saurait être que le pape, qui s'est assujetti les empereurs d'Allemagne; et il loue Kriegsmann d'avoir composé un écrit portant ce titre : *De attrito per papas imperio*. D'après le même procédé, on pourrait trouver que ces mêmes versets s'appliquent au nouvel empire prussien : « Un prince d'une alliance sera brisé (Napoléon III, allié de l'Italie et de la Prusse)... et après avoir fait amitié avec lui, il le trompera... et il agira avec ruse,.. et il entrera dans les contrées grasses... et il distribuera à ses gens butin, dépouilles et richesses, etc ». Il est vrai que le fondateur de cet empire, doublé de son « chancelier de fer », n'adorait pas l'idole *Mahuzzîm*, si on entendait, par ce mot, avec quelques protestants, la *Messe*. Mais comme le mot *mahoz* signifie « forteresse ; force », on pourrait bien admettre que ceux-là en on fait leur idole qui ont osé dire que « la force prime le droit ».

Au sujet du *Nibzéh* (ch. XI, 21), Irwing, de son côté, trouve une identification complète du « méprisé » de la prophétie et de Napoléon Ier. Ce conquérant est précédé par l'exacteur, le leveur de taxes, Louis XVI, dont la mort fut amenée « ni dans la colère ni dans une bataille, » mais avec sang-froid, et par un pouvoir

auquel la levée des taxes avait donné le jour. Le verset 21 offre l'apparition de Napoléon; et au vs. 22, Irwing trouve une description de la campagne d'Italie, exprimée d'avance presque dans les mêmes termes dont se servit le grand capitaine : « Vous vous êtes précipités comme un torrent du sommet des Apennins. » Le prince de l'alliance est le pape qui entra dans une confédération qui termina la campagne. Le verset 23 s'accorde avec les menées de Napoléon en Italie. Les versets 25-27, décrivent les victoires qu'il a remportées sur l'empereur d'Autriche (le roi du Midi), par des intelligences qu'il avait avec un personnage de la cour, etc. Le verset 28 fait entrevoir les nouvelles guerres, les attaques contre la religion; et la Grande-Bretagne s'y trouve même indiquée. Il aurait dû parler des mariages. D'autres anglais (Frere, Faber, Gauntlett) ont prédit, avant 1820, qu'un autre empereur français agirait exactement comme le premier, s'élèverait vers le temps de la fin et constituerait le grand dernier Antechrist. D'après Baxter, plus de vingt écrivains avaient déjà, en 1861, considéré Napoléon III comme la huitième tête de la Bête de l'Apocalypse ou comme le futur Antechrist individuel. Il ne fut pas difficile de trouver des points de ressemblances entre ces deux personnages : il y a des gens disposés à mettre tout dans tout. Leur imagination y apporte aisément ce qui n'y est pas. Ainsi, en 1889, Havet prétendait que le roi visé par Daniel (XI, 36) était Hérode le Grand, tandis que, au même moment, le préfet de police de Paris faisait enlever chez un exposant de la section américaine, à l'Exposition universelle, une brochure annonçant la fin du monde pour l'année 1901, et marquant ainsi qu'il suit l'Antechrist qui sera détruit à cette époque : « Le prince Jérôme-Napoléon, qui naquit en 1823 et qui aurait donc soixante-dix-huit ans en 1901, devint le chef de la dynastie des Napoléon lors de la mort du prince Louis-Napoléon en 1879, à la guerre contre les Zoulous. C'est un homme au « fier visage et entendu en subtilité, c'est-à-dire d'un aspect audacieux et d'une grande sagacité », et en même temps une personne méprisée, ridiculisée au plus haut degré et avilie, un sceptique, un démocrate, tous traits qu'on prédit appartenir à l'Antechrist. »

CHAPITRE XII.

COURONNEMENT DES PROPHÉTIES MESSIANIQUES ET DU LIVRE DE DANIEL PAR LA VISION DU TABLEAU MESSIANIQUE DE LA FIN DES TEMPS, OU, EN D'AUTRES TERMES, PAR LA VISION DE LA SCÈNE QUI TERMINE LE DRAME DE L'HUMANITÉ SUR CETTE TERRE.

Sommaire. — Au temps fixé, Michel s'élèvera et défendra le peuple de Daniel pendant les afflictions qui surviendront, et le peuple élu sera sauvé. Les morts seront rappelés à la vie, les uns pour le bonheur, les autres pour le malheur éternels. Le prophète reçoit l'ordre de clore le livre. — Il aperçoit alors deux personnages qu'il n'avait pas remarqués ou qui n'étaient pas encore entrés dans le champ de la vision. — L'homme vêtu de lin indique la durée du temps de l'épreuve. Mais le prophète ayant voulu savoir à quelle époque aurait lieu l'accomplissement des merveilles annoncées dès le début de la vision, reçoit seulement une explication plus détaillée des paroles de l'Homme-Dieu, et l'Ange termine la révélation prophétiqne en congédiant Daniel.

Cet épilogue complète les prophéties parousiaques et représente le dénouement de l'épopée messianique. — Remarquons d'abord que ce second tableau de la vision est le couronnement des prophéties et du livre de Daniel. Il lui est dit, en effet, expressément, au verset 4, de terminer les discours et de mettre un sceau sur le livre; et, au verset 13, l'Ange congédie définitivement le prophète. Nous constaterons ensuite aisément que ce chapitre est, en même temps, un épilogue magnifique de toutes les prophéties messianiques. Il a, en effet, pour but de poser quelques touches de plus au tableau du ch. VII, 13, 14, 26, 27, afin de le parachever. Dans ce ch. VII, nous avons eu une vision du dernier acte ou de la fin de l'épopée messianique. Ici, l'Ange prolonge aussi son regard jusqu'à cette dernière Parousie, jusqu'au jugment final ou jusqu'au dernier terme de l'histoire de l'humanité sur cette terre. Pour comprendre que ce dernier tableau se rattache au dernier avènement du Messie, il suffirait tout simplement de remarquer que l'Homme vêtu de lin plane au-dessus du tableau sur les eaux de l'Hiddeqel. Il

est identique au « Fils d'homme » du ch. VII (voy. p. 1332), et ainsi, loin d'être absent du tableau, il préside aux événements qui y sont retracés. D'un autre côté, il ne faut pas oublier que l'idée fondamentale du livre, l'idée qui, d'un bout à l'autre y domine, c'est que le Messie établira un royaume dont la fondation est indiquée au ch. IX, 24-27. Dans cette maîtresse scène, dont Daniel a fait le point central de ses prophéties, l'Ange Gabriel a mis en relief la période des souffrances du Messie et donné une idée de son œuvre. Le chap. II nous a montré la Petite Pierre renversant le colosse figuratif du quatrième empire, et au ch. VII, nous avons vu une esquisse du triomphe du Messie aux derniers temps. C'est autour de cette scène que toute l'action circule pour y aboutir enfin. Ici, au ch. XII, l'Ange parle encore du jugement, de l'avènement glorieux du Messie et de l'inauguration finale de son règne triomphal, qui sera aussi donné aux saints. Ce règne est l'événement pivotal du livre. C'est sur ce règne que s'arrête le regard du prophète. Dans cette dernière vision, nous trouvons parmi les faits qui ont trait à la parousie des derniers temps, des révélations eschatologiques qui embrasseront, en les expliquant, les anciennes promesses faites par les prophètes touchant le règne du Messie. Dans cette apocalypse, qui se rattache aux derniers temps, l'Ange révélateur laisse entrevoir une époque extraordinaire de bonheur (vs. 12). Cet événement heureux qui doit arriver quarante-cinq jours après l'expiration de la période de la lutte du Messie et des saints contre l'Antechrist, nous croyons pouvoir la déterminer en rapprochant les textes du ch. VII, 14, 27, des textes de nos saints livres qui ont trait à la fin du grand drame dont le dénouement doit réjouir les cœurs des vrais enfants de Dieu. C'est le triomphe définitif du bien et le règne de Dieu sur la terre renouvelée. Jésus-Christ y règnera, avec tous ses rachetés, avec son Eglise glorifiée, avec Israël reçu en grâce, et avec les nations qui auront été amenées à la connaisance du divin Rédempteur, et à la jouissance de son amour.

Ce tableau présente une période qui ne se relie pas à celle qu'offre le tableau relatif à Antiochus : il ne rentre pas dans le cadre de la partie de la vision décrite au ch. XI : après avoir évoqué l'effrayante image d'Antiochus, l'Ange, suivant un procédé habituel à l'Esprit prophétique, passe du prototype à l'antitype, de l'Antechrist de l'Ancien-Testament, à l'Antiochus mystique, à l'Antechrist de la fin des temps. — Des transitions de ce genre ne sont pas rares dans les écrits des prophètes. Ces hommes inspi-

rés de Dieu passent souvent, tout à coup, à des personnages ou à des événements très différents et quelquefois même séparés par un intervalle de plusieurs siècles, mais dont les uns sont l'image et le gage des autres. Ici, comme en d'autres passages de la Bible, le prophète saisit un objet d'une importance relativement moindre, pour s'élever beaucoup plus haut. La destruction d'Antiochus est pour lui comme un accident qui est l'image du châtiment de Dieu tombant sur le dernier et le plus funeste ennemi du Messie. A propos des persécutions d'Antiochus, la pensée du voyant se porte sur le Méchant dont il est parlé au ch. VII, 25. Le Séleucide, sacrilège et blasphémateur, fut comme un démon incarné qui poussa les Juifs à l'idolâtrie, et l'Esprit-Saint a voulu matérialiser l'Antechrist dans un individu tout particulièrement repoussant qui fut visible aux hommes de tous les temps. Ainsi, au verset 36 du ch. XI, comme au ch. VIII, 10-12, 23-25, le rapport typique entre le roi grec et l'Antechrist est mis en relief : dans cette figure typique d'Antiochus, l'Ange a mis en lumière quelques traits de l'homme démoniaque qui, par le caractère et la volonté, dominera pendant quelque temps dans le monde, et exercera la tyrannie la plus odieuse contre l'Eglise chrétienne, contre les saints du Très-Haut. Ces traits de ressemblance entre ces deux persécuteurs ont été signalés depuis longtemps. On peut constater que ce parallèle et les analogies que nous avons relevées (pp. 628-690), ne sont pas de fantaisie, et qu'une allusion fort claire de saint Paul nous en impose le souvenir. Cet apôtre emprunte quelques traits de l'antagoniste du Christ à la description d'Antiochus Epiphane qui se trouve dans les versets déjà cités de Daniel : « l'homme de péché, » le porte-étendard de la grande et suprême révolte contre le Messie, « le fils de perdition » qui a « proféré des insolences contre le Dieu des dieux » — s'élèvera au-dessus de « tout ce qui est appelé Dieu ». L'Apôtre l'appelle « l'Inique » et « celui qui est sans loi, » parce qu'il s'élèvera au-dessus de toutes les lois divines et humaines (II Thessal. II, 3). Cette description de Daniel devint le type des autres. On en retrouve des traces dans les discours eschatologiques des Evangiles (Matth. XXIV, 15, et *passim*), et dans l'Apocalypse (XVI et XVII). Ainsi, les Pères ont eu raison de voir dans cette description des faits et gestes d'Antiochus un tableau de la persécution des chrétiens par l'Antechrist. A leur suite, saint Jérôme a très bien reconnu que le portrait du roi perfide et blasphémateur est l'image du principe ennemi de Dieu que l'Ecriture nomme Antechrist, et qui sera la personnification



suprême des puissances diaboliques : *Hunc locum plerique nostrorum ad Antichristum referunt; et quod sub Antiocho in typo factum est, sub illo in veritate dicunt esse complendum*; et ailleurs : *Haec autem sub Antiocho Epiphane in imagine praecesserunt, ut rex sceleratissimus, qui persecutus est populum Dei, praefiguret Antichristum qui Christi populum persecuturus est.* On voit, dès lors, sans peine, comment la description des malversations d'Antiochus et de son châtiment motive le passage de l'Ange à la vision d'une période analogue qui se réalisera à la fin des temps.

Les deux visions des chapitres XI et XII ont donc ainsi deux objets différents. Mais des critiques, qui veulent interpréter l'Ecriture sainte sans en connaître les secrets et les habitudes, n'ont pas compris que l'Inspirateur de nos saints Livres annonce souvent l'avenir par des types; et que, dans l'espèce, Antiochus étant le type de l'Antechrist, l'Ange se sert du premier comme d'un marchepied pour s'élever à l'antitype déjà mis en vedette au ch. VII. Ils ne se rendent pas compte de la perspective qui, après avoir amené sur le premier plan des figures épisodiques (ch. VIII et XI), revient aux protagonistes des ch. II, VII et IX. Ces critiques ont donc essayé de donner une importance extraordinaire au personnage qui n'est que de second plan; et ils ont voulu le mettre au premier et lui faire dominer tous les autres. Ils ont donc prétendu que l'auteur de notre livre place la résurrection des morts et le jugement dernier immédiatement après la mort d'Antiochus; et ils concluent de leur hypothèse que cette prophétie (ch. XII, 3) ne s'est pas réalisée. Kuenen, par exemple, s'exprime ainsi à ce sujet : « Les vues exprimées ici sur l'avenir qui devait suivre immédiatement après la mort d'Antiochus Epiphane n'ont pas été justifiées par l'histoire; inutile de dire que la résurrection des morts n'a pas eu lieu après la mort de ce prince, pas plus que l'apothéose des saints d'Israël. » Pour renforcer cette assertion, le professeur de Leyde ajoute en note : « Il est parfaitement arbitraire de vouloir entendre cette prédiction de la fin des siècles. La *fin*, pour l'auteur, c'est la mort d'Antiochus » (*Hist. crit.*, II, p. 534). Mais il est de toute évidence que « la fin » pour l'auteur est celle qui est déterminée par le contexte. Ainsi, au ch. XII, 13, l'Ange dit à Daniel : « Va à la fin » (*lak laqqēẓ*), et nul ne serait assez idiot pour prétendre que, « pour l'auteur, » la *fin*, ici, « c'est la mort d'Antiochus. » Il en est de même de « la fin » dont il est parlé au ch. IX, 26. Il est certain que la prophétie de ce chapitre — la prophétie des 70 semaines — ne devait s'accomplir que 196 ans après la mort

d'Antiochus. D'ailleurs, pour savoir si la période visée par l'Ange, au ch. XII, doit venir immédiatement après la mort d'Antiochus ou dans une période qui n'est pas déterminée, il suffirait encore de recourir aux prophéties du ch. II (vss. 44-45) et du ch. VII (vss. 26-27). On y voit que le royaume ou le règne messianique vient dans le temps du quatrième empire. Du temps d'Antiochus ce règne n'est pas encore arrivé : on n'en est encore qu'à la troisième monarchie. Aux ch. VIII et XI, Antiochus survient dans le troisième empire. La vision de ces deux chapitres est donc limitée dans les bornes de l'empire grec ; tandis que la vision du ch. VII va jusqu'à la quatrième monarchie, qui devait succéder à celle des Grecs. On ne peut confondre la petite corne séleucide avec la petite corne anti-messianique. Toutes les tentatives faites pour détourner les prophéties, relatives au quatrième empire, à des événements arrivés au temps des Machabées, ont échoué. L'auteur s'est bien gardé de faire apparaître à cette époque le Messie, qui aurait remporté la victoire. Nous avons vu (p. 840-844 ; et *Introd.*, p. 261-274) qu'il n'est pas vrai que Daniel ait annoncé le règne du Messie et la fin du monde comme devant arriver aussitôt après le règne d'Antiochus. Le chap. VIII se termine à la mort de ce roi et il n'y est fait aucune mention de l'avènement du Messie. Ce silence paraîtra inexplicable, s'il fallait admettre que, d'après l'auteur, l'avènement du Messie devait suivre immédiatement cette mort. D'autant plus que les Juifs de l'époque des Machabées n'auraient pas manqué de comprendre ainsi la prophétie, si elle avait pu s'interpréter dans ce sens. Ils auraient pensé que le siècle messianique allait commencer. Or, on sait très bien que, à cette époque, les Juifs n'ont pas nourri l'espérance de la venue immédiate du Prophète ou du Messie. Le temps de la fin de la vision relative au troisième empire n'est donc pas mis en connexion immédiate avec le commencement du troisième. Keil observe, en effet, très bien (vs. 20) — comme nous venons de le faire — que cette conclusion erronée, d'après laquelle le règne du Messie serait placé immédiatement après le règne d'Antiochus, est repoussée suffisamment par les ch. II et VII, desquels il résulte que le quatrième empire doit précéder l'établissement du royaume éternel de Dieu et la manifestation du Fils de l'homme; et aussi par le ch. IX, 24-27. Dans ce dernier chapitre, l'avènement du Messie ne doit avoir lieu qu'après un laps de temps qui dépasse de 159 ans l'époque de la mort d'Antiochus. Remarquons enfin — nous ne saurions trop le répéter — que le ch. VIII n'offre aucune allusion

à la période messianique et qu'il se termine sans qu'il soit fait aucune prédiction relative à l'avènement du règne du Messie. Les rationalistes ne sont donc pas fondés à conclure de ces rapprochements qu'Antiochus devait être « le dernier roi de l'histoire et que, après lui, serait inauguré le royaume des saints. » Reuss peut se dispenser d'attaquer « la perspective du prophète ; » ce critique n'a jamais prouvé que Daniel se fait des victoires remportées sur Antiochus, « les perspectives les plus fantastiques. » Nous avons déjà répondu à toutes ces suppositions d'une exégèse romanesque (voy. *Introd.*, pp. 261-274). Dès lors, la base sur laquelle repose la pseudo-légende du non accomplissement des prophéties, relatives à une royauté messianique, apparaissant aussitôt après la mort d'Antiochus, s'évanouit dans les brouillards où elle s'est produite. Les événements de la fin du monde n'étaient pas annoncés comme devant survenir à cette époque. Quelques-unes des prophéties de Daniel se sont accomplies dans la période qui va de la captivité à la destruction de la nationalité juive par les Romains (ch. VII, IX). D'autres prophéties qui s'arrêtent au moment où l'Antechrist paraîtra, se réaliseront dans un avenir plus lointain, à la fin des siècles. Les rationalistes ne supposent qu'elles ne se sont pas accomplies, au moment qu'ils leur assignent, que parce qu'ils ne tiennent pas compte de la perspective indiquée dans les tableaux des événements.

Au chap. VII, Daniel a suffisamment développé ce qui concerne le quatrième empire et, au point de vue eschatologique, il a montré l'Antechrist surgissant entre les dix cornes qui forment, dans la série des siècles, le prolongement de l'empire romain (voy. p. 658 et ss.). Le prophète a même crayonné, dans le portrait d'Antiochus, au chapitre VIII, 10-12, 24, 25 ; et XI, 36, quelques traits qui se trouveront dans celui de l'Antechrist. Le premier servira de type au second. Aussi nos saints Livres rattachent-ils mystérieusement le nom d'Antiochus à une épouvantable période à venir de l'histoire de l'Eglise. Nous ne devons pas oublier, en effet, que le livre de Daniel a été inspiré en vue de deux périodes de persécutions, dont l'une est calquée sur l'autre. Un drame de terreur menaçait la nation juive d'une destruction complète ; et, d'un autre côté, une tyrannie terrible sera le fait dominant de la petite corne au milieu des dix cornes. Ces deux tableaux sont mentalement reliés entre eux par ce point de contact qu'ils offrent des catastrophes épouvantables. Mais la connexion typique des deux périodes de tribulations ne demande pas que nous regardions ces deux périodes

comme synchroniques. Cette connexion nous explique seulement comment l'Ange passe immédiatement d'Antiochus à l'Antechrist : d'un cruel ennemi du peuple de Dieu, au plus détestable persécuteur des chrétiens, et aux faits relatifs au second avènement du Messie. Ce sont deux tableaux qui, bien que représentant des événements séparés par de longs intervalles, n'en sont pas moins unis, comme dit Maldonat, par une ressemblance qui les rapproche dans la pensée : *Duo disjunctissima tempora in unum propter similitudinem conjungens.* L'Ange nous offre, en effet, des plans prophétiquement espacés et qu'il faut voir en perspective.

Un autre procédé de l'esprit prophétique, d'après lequel des révélations messianiques sont fréquemment associées à des prédictions d'un ordre différent et dont l'accomplissement est peu éloigné, démontre aussi que le ch. XII est indépendant du ch. XI. — Les prophéties offrent souvent, en effet, deux parties : des événements séparés par des siècles sont représentés dans des tableaux juxtaposés. Le voyant indique une actualité au premier plan, et puis, comme couronnement, il porte l'esprit sur un tableau messianique. Il faut donc se rendre compte de ce procédé employé par les prophètes. Si nous ne le saisissions pas, nous nous donnerions le tort de considérer dans un ordre chronologique des faits qui ne sont associés que dans un ordre didactique. Les prophètes ne nous donnent pas ces événements comme contemporains les uns des autres. Après avoir annoncé quelques faits de l'histoire qu'ils ont en vue, ils reçoivent très souvent une inspiration qui les porte à terminer leurs prophéties par un regard jeté sur les temps messianiques. Un critique, peu expérimenté dans ces matières, pourrait, seul, croire que le règne messianique est ainsi annoncé comme immédiatement rattaché à un fait, dont il est cependant éloigné par un laps de temps considérable. On ne peut donc juger ces choses que d'après une connaissance exacte de la méthode prophétique et conformément aux habitudes des écrivains sacrés, qui ont toujours en vue la réalisation de la grande promesse. La période messianique est, en effet, un des termes ordinaires de toute la prophétie : c'est, dans l'horizon de l'avenir, le point lumineux, éclatant, le but lointain et sublime vers lequel s'élance la pensée des prophètes. Le règne messianique tombait sous leur rayon visuel, quoiqu'il ne dût pas arriver dans un temps très rapproché. Lorsque l'Eternel voulait visiter son peuple par une calamité publique, il lui envoyait un prophète



qui, après avoir contemplé le présent sombre, reportait le regard sur un avenir radieux, et était chargé de consoler les coupables par une promesse qui élevait leur pensée à l'attente du Messie. Moses Stuart, qui s'est égaré au sujet des quatre empires et de la prophétie des soixante-dix semaines qu'il a voulu faire aboutir au temps d'Antiochus, mais qui a néanmoins maintenu l'authenticité du livre de Daniel, expose très correctement la vraie méthode du prophétisme. Après avoir accordé que « dans l'ordre de la révélation (*in the order of disclosure*) la vision du ch. XII, vient immédiatement après celle du ch. XI le professeur d'Andover s'exprime ainsi : « C'est le procédé de tous les prophètes à propos des événements les plus divers. Isaïe (ch. III) fait suivre d'une prédiction messianique le sévère châtiment des Juifs prévaricateurs de son temps. Au récit de l'invasion assyrienne (chap. VII, VIII) est jointe une des plus frappantes prophéties messianiques (ch. IV, 1-7). La fin de l'invasion assyrienne, au ch. X, est unie avec une magnifique prédiction de la même nature, dans le ch. XI. A la prédiction de la ruine de l'Idumée (ch. XXXIV) est ajoutée une prédiction messianique (ch. XXXV). Dans les chapitres (XL-LXVI, le retour de la captivité est en connexion avec les temps messianiques. Dans Jérémie, des promesses relatives aux temps évangéliques sont attachées à la pénitence d'Israël alors infidèles (ch. III). Au chap. XXIII, le Germe doit régner, lorsque les Juifs épars auront été rappelés. Aux ch. XXXI, XXXII, XXXIII, les mêmes choses sont répétées en substance, dans la même liaison. Il en est de même d'Ezéchiel aux ch. XXXIV et XXXVII. Dans Joël (ch. II) les temps évangéliques sont prédits en connexion avec une délivrance de sécheresse et de sauterelles. Chez le même prophète (ch. III), la période messianique suit la défaite des nations voisines qui attaquent Jérusalem. Dans Amos (ch. IX), la même période suit la punition et le repentir. Dans Michée, IV, 5, elle suit un temps de châtiment et de désolation. Dans Aggée (chap. II), les temps évangéliques viennent à la suite de l'achèvement du temple, après « un peu de temps ». Dans Zacharie, ils suivent le temps du retour de la captivité (ch. II), et, dans les ch. III, XII, XIV, ils suivent la victoire sur des nations étrangères qui avaient affligé les Juifs. Mais dans Malachie (ch. III et IV), et presque là seulement dans les prophètes, la venue du Messie est en rapport avec des circonstances spéciales. Tels sont les procédés que les prophètes nous dévoilent. Peut-on dire que Daniel agit d'une façon étrange et propre à lui, lorsqu'il associe les temps messianiques

avec des événements historiques définis ? Ce serait émettre une assertion entièrement contraire à toute la teneur des prophètes. Nous venons de le voir, Daniel suit à cet égard le même plan que les autres prophètes. Le blâme qu'on jetterait sur Daniel à ce sujet, atteindrait tous les autres... S'ils ont eu tort tous ensemble, c'est une autre affaire. Mais mon but actuel est de montrer que Daniel se tient sur la même plate-forme que ses frères » (1). Evidemment la méthode suivie dans le livre de Daniel ne peut pas servir de base à un argument pour prouver la modernité de la composition du livre. Cette méthode montre, d'ailleurs, très bien que le rapprochement des ch. XI et XII ne prouve pas que l'auteur ait représenté le règne messianique comme apparaissant immédiatement après la mort d'Antiochus.

Mais nous allons plus loin et nous sommes tenus de comprendre comment, dans les Ecritures dictées par l'Esprit de Dieu, la prophétie messianique se mêle à tout. Il fallait montrer aux Juifs que les intérêts terrestres étaient subordonnés aux intérêts religieux et qu'il ne fallait pas séparer la patrie céleste de la patrie terrestre. C'est pourquoi, chez les prophètes, tout tend au Messie. Après avoir reproché à Israël ses forfaits et à la maison de Jacob ses iniquités, ces héritiers de Moïse font entrevoir le règne du Messie, manifestation suprême de la miséricorde de Dieu, de sa sollicitude pour son peuple. Les perspectives messianiques était ainsi le principal thème qui couronnait les pré-

(1) But such is the case, also, in all the prophets, whatever the events may be. In Isa. iii. the Messianic day follows the severe punishment of the then offending Jews. With the Assyrian invasion, in ch. vii. viii., is connected one of the most striking of all the Messianic prophecies, Isa, 9 : 1-7. With the end of the Assyrian invasion, in ch. X., is united another magnificent prediction of the same nature, in ch. XI. With the overthrow of Idumea, ch. XXXIV. is united a Messianic prediction, ch. XXXV. In ch. XL-LXVI. the return from exile in constanly connected with the Messianic times. In Jeremiah, promises of gospel-times are attached to the penitence of Israel then backsliding... Such is the view which the prophets afford us. To say now that Daniel is strange or peculiar, in regard to associating the Messianic times with definite historical events, is to say what is plainly against the whole tenor of the prophets. We have just seen this. If Daniel is in the wrong, they are equally so. If he has mistaken or misrepresented the matter, so have they ; and some of them, e. g. Isaiah, have misrepresented it even more abundantly than he. If they are all in the wrong, that is another affair. My present business is, to show that Daniel stands on the same platform as his brethren.

dictions des prophètes. Albert Réville a été amené à faire la remarque suivante, qui constate le fait dont nous nous occupons : « L'espérance messianique en général est pour les prophètes quelque chose d'analogue à la prédiction de la vie future chez les orateurs chrétiens, un motif d'action, une promesse ou une menace, une péroraison qui console ou qui encourage. Le sujet proprement dit du prophète est presque toujours autre (*Revue des Deux-Mondes*, juin 1867, p. 838). Mais les prédictions qui avaient pour but de réveiller l'espérance messianique n'avaient pas seulement pour but de consoler, d'encourager : elles étaient faites surtout dans le but de relever, de vivifier le judaïsme, dont la conception messianique formait la base. Il suivait de là que les visions des prophètes annonçaient des choses différentes : un fait prochain en même temps qu'un fait encore éloigné. C'est ainsi que, dans les visions de Daniel, Dieu lui a montré des événements qui devaient se produire dans le lointain des âges ; et que, à côté des vicissitudes que le peuple hébreu devait traverser, les prophéties messianiques relatives aux divers avènements du Messie se trouvent mêlées.

C'est, du reste, le même procédé que le Sauveur emploie lui-même, lorsqu'il parle, d'une façon analogue, de son second avènement. Le divin Maître présente en un seul et même grand tableau la ruine de Jérusalem et celle du monde, son retour, c'est-à-dire le jugement d'Israël — lorsqu'il vint au siège de Jérusalem en tant que *Nagid*-le-Venant (voy. pp. 1032-1033) — et la catastrophe finale qui commencera le règne messianique glorieux. La ruine de Jérusalem était considérée, dans ce discours du divin Maître, comme une image prophétique du jugement dernier et universel, qui ne devait cependant venir qu'après « le temps des Gentils » (Luc, XXI, 24). De même aussi, dans saint Paul et dans saint Jean, l'avènement du Seigneur est, en apparence, mis en connexion avec certains faits ou avec certains personnages des temps apostoliques, ou du moins peu éloignés ; et cependant ces apôtres indiquent eux-mêmes, expressément, que la venue du Messie n'aurait pas lieu immédiatement après les faits qu'ils annonçaient. Ce procédé si général, si uniforme, devait avoir un principe commun à la base de tout l'ensemble. Nous avons indiqué ce principe et expliqué les procédés prophétiques ; et nous avons vu comment Jésus-Christ lui-même a suivi cette méthode, en juxtaposant, dans la même prédiction, la ruine de Jérusalem et la ruine finale du monde, l'une étant la figure de l'autre. De même, dans les paroles de l'Ange à Daniel, nous

trouvons deux récits juxtaposés. Le premier nous offre Antiochus, orgueilleux et luxurieux, ne connaissant d'autre loi que lui-même, mourant tout à coup, frappé de Dieu et figurant cet homme de péché qui se révèlera à la fin des temps, de ce fils de perdition, de cet adversaire, de ce Satan qui s'élèvera au-dessus de Dieu, de cet Antechrist qui exercera une persécution si violente que jamais il n'y aura eu une persécution pareille, et que le Seigneur tuera par le souffle de son avènement (II Thessal., II, 9). Nous sommes donc ainsi amenés à comprendre le procédé et le motif d'après lequel, après avoir parlé de la mort d'Antiochus, le prophète est transporté soudain à la fin du monde. Les événements futurs sont racontés, dans nos deux chapitres, non d'après la suite apparente des dates, mais d'après des associations d'idées et comme deux tableaux qui se correspondront dans la suite des âges et à des époques séparées par un intervalle que la vision ne fixe pas.

Sens de l'expression « en ce temps », par laquelle débute la Révélation du chapitre XII. — L'expression *baheṭ hahî'* (en ce temps) ne nous impose pas un lien chronologique entre les chapitres XI et XII. On méconnaîtrait les lois de la critique, si l'on supposait qu'elle se rapporte toujours à un temps indiqué précédemment. L'analogie des Ecritures — ce principe fondamental de l'exégèse biblique — doit nous guider dans cette matière. Or, il est facile de montrer que, dans le langage des prophètes, l'expression « en ce temps-là » a un sens mystique, un sens que tout Israélite pieux comprenait. Cette expression signifiait : dans les temps que tout enfant d'Abraham doit toujours avoir en vue, savoir : le temps du premier avènement du Messie, époque de grâce (IX, 24), et le temps du second avènement de ce Messie, venant juger les enfants d'Adam (ch. XII, 1-3). On sait, en effet, que, dans le style des prophètes, les expressions « en ce temps-là, » « alors » ne se rapportent pas toujours au temps des événements dont ils viennent de parler, mais simplement à un temps à venir qui devait voir se réaliser les espérances messianiques. L'Esprit de Dieu élevait ainsi la pensée des prophètes vers une époque souvent séparée par une longue suite des siècles des événements qu'ils viennent d'annoncer. C'est ainsi que Stuart, qui veut de toute force rattacher ce premier verset au chapitre XIe, reconnaît cependant que « les événements prédits aux versets 2 et 3 n'ont pas trait à la période machabéenne, et admet un intervalle entre les événements prédits » (p. 364). Il cite très justement, à ce sujet, le second chapitre d'Isaïe

(vs. 2), dans lequel des considérations messianiques, qui ont trait aux « derniers temps, » se mêlent à des menaces qui s'adressent aux Juifs contemporains du prophète. Mais, pour mieux montrer la juxtaposition des deux visions qui forment la même prophétie, mais dont l'une a pour objet des événements plus ou moins prochains et dont l'autre aboutit aux temps messianiques, ce critique donne quelques indications importantes que nous résumons ici. Dans le chapitre IV (2-6) d'Isaïe, on trouve une prophétie messianique, qui suit immédiatement la description des maux qui surviendront aux Juifs pervers qui vivaient du temps du prophète ; et il est remarquable que la prophétie messianique est jointe à cette description par une expression qui est identique à celle de Daniel. Isaïe dit « en ce jour-là » (בַּיּוֹם הַהוּא — vs. 2). Ceux qui ne voudraient pas regarder ce chapitre comme messianique, n'ont qu'à voir les chap. VIII et IX, qui le sont certainement. Il est certain que les menaces d'Isaïe et leur exécution, prophétisées dans le ch. VIII, regardent les Juifs alors vivants ; cependant, en faisant la transition de cette période à la période messianique qui suit et qui est indiquée dans le chap. suivant (IX, 1-7), pas un mot n'est dit au sujet de la période intermédiaire qui devait durer plus de sept cents ans. Néanmoins, tous les critiques se voient forcés de reconnaître qu'il y a là une prédiction messianique. Or, le cas est le même pour le passage de Daniel. De sorte que le prophète Isaïe nous fait parfaitement comprendre le procédé du prophète de la captivité. D'un autre côté, le ch. X offre une description des progrès, de la puissance et de la catastrophe du roi d'Assyrie ; et le ch. XI est une suite de la même prophétie, comme le mot וְיָצָא (et il sortira) du commencement l'indique très bien. Or, ce chapitre contient une des plus remarquables prophéties messianiques, juxtaposées à la vision qui concerne spécialement les rapports de la Judée et de l'Assyrie. De sorte qu'un lecteur, peu au courant des usages prophétiques, n'aurait pas été amené à supposer que le règne du Messie n'arriverait que sept siècles après la chute de l'envahisseur assyrien, car la prédiction messianique est en connexion étroite avec la prophétie relative à la chute du roi d'Assyrie. Cependant, aucun des auditeurs ou des lecteurs du prophète ne s'y est trompé. Dans le ch. XIX, le châtiment de l'Egyte est prédit (1-22) ; et aux versets 23-25, on voit une prédiction du règne messianique qui doit être universel. Ce règne messianique est indiqué avec la formule : en ce jour-là, בַּיּוֹם הַהוּא. Les chapitres

XXVI et XXVII commencent aussi par cette expression et nous offrent une répétition du procédé du voyant qui jette d'ordinaire un regard sur l'époque messianique. Il en est de même des chapitres XXXI et XXXII dans lesquels nous trouvons une désapprobation des Juifs, qui cherchaient un appui étranger, et une exhortation à la pénitence; le tout suivi de la promesse relative à l'avénement du roi messianique, qui viendra en « ce jour ».

Le même procédé peut se constater chez les autres prophètes : la pensée du Messie se mêle à tout (cfr. Jérém. XVI, 9; Ezéch. XII, 25; Joël, I, 2; Juges, XI, 4; XVII, 6; XVIII, 1, 31). Nous mentionnerons particulièrement l'expression בִּימֵיכֶם (dans vos jours) employée par le prophète Habacuc (ch. I, 5), qui vivait peu de temps avant la première incursion de Nabuchodonosor à Jérusalem (p. 496). Nous trouvons là une prédiction de la prochaine arrivée des Chaldéens, dévorés de la soif des conquêtes, et cette prophétie est suivie d'un oracle relatif au triomphe glorieux du Messie. Cette expression, interprétée d'après les habitudes prophétiques, ne saurait avoir qu'un sens relatif et elle embrasse à la fois le fait prochain et une période entrevue dans un avenir lointain. Abravanel dit, à ce sujet, que « le sens strict du texte montre qu'il est question de deux visions, et non pas d'une seule ». Il le conclut de la mention de חזון; et il dit que l'une a trait à la fin de l'exil babylonien, et la seconde aux temps messianiques. N'oublions pas, d'ailleurs, comme nous l'avons déjà vu plus haut, que l'expression « en ces jours-là », est une forme usitée dans les discours eschatologiques de Jésus-Christ lui-même et qu'elle y exprime deux avénements du Chef-le-Venant : l'un pour juger Jérusalem, l'autre pour juger les vivants et les morts, à la fin des temps.

Il en est de même des deux tableaux présentés à Daniel aux chapitres XI et XII. Lengerke et d'autres adversaires de notre livre s'imaginent que le pseudo-Daniel annonçait l'apparition du royaume messianique comme devant surgir immédiatement après le renversement d'Antiochus. Mais ils n'ont jamais prouvé que *baḥēṯ hahi'* signifie le temps de ce roi. Keil n'avait pas non plus compris le procédé en usage chez les prophètes, lorsqu'il a dit que les efforts des interprètes chrétiens qui admettent, avec Porphyre, Grotius, Bleek, Lengerke, Hitzig, etc., que la mort d'Antiochus est prophétisée au verset 45 du ch. XI, pour échapper à cette conclusion, ont été infructueux. Sans doute, Hævernick a tort de dire que *baḥēṯ hahi'* signifie « dans un temps futur ». Au point de vue de la signification stricte de cette ex-

pression, on ne pourrait pas conclure qu'elle désigne un temps futur, s'il n'était pas prouvé, d'après l'usage, qu'elle indique le temps messianique indépendamment de l'époque fixée pour un événement plus prochain. Après avoir prédit ce fait, la vision va de l'avant vers un avenir éloigné : elle décrit souvent un autre tableau, dont l'objet se réalisera après une durée qui n'a pas, pour le prophète, une limitation définie : ce sera le temps d'un avénement du Messie. Cette expression en était ainsi venue à désigner le temps qui avait été l'objet des désirs des patriarches, des transports des prophètes, et dont l'attente remplit tous les temps. L'exégèse n'est pas toute faite avec des grammaires et des dictionnaires incomplets : elle doit tenir compte de l'usage indiqué par les textes (1). Nous constatons ainsi que, par les expressions « En ce temps-là, en ces jours-là », les prophètes ont en vue « les jours du Messie ». Ils nous exhortent à nous tenir prêts pour ce temps-là : la chose la plus importante est d'être prêt pour la venue du Christ ; il faut être toujours dans un état de préparation, parce qu'il peut venir chaque jour. Nous pouvons, en effet, répéter sans cesse ce mot de saint Cyprien : *Venit Antichristus, sed superveniet Christus.* Au commencement du ch. XII, qui est le point culminant de tout le livre, l'expression « dans ce temps » indique le temps où auront lieu les événements qui vont être décrits : le temps où les espérances eschatologiques et messianiques se réaliseront. Il est à remarquer, du reste, que ni l'Homme-Dieu ni l'Ange ne veulent préciser ici le début de la période désignée par l'expression « en ce temps ». Ce silence a pour but de nous apprendre que nos esprits doivent toujours être orientés vers les temps messianiques de la fin du monde et du second avénement de Jésus-Christ.

1. Et en ce temps, [a] se lèvera Michel, le grand prince, celui qui protège les fils de ton peuple ; [b] et (ce) sera un temps de calamité, qui n'a pas été depuis l'existence d'une

(1) L'époque d'Esdras n'est liée, dans son livre, à celle de Zorobabel, que par cette formule — très peu chronologique — : « Après ces choses » (Esdr. VII, 1). Il serait ridicule d'en conclure qu'aucun intervalle ne sépare ces deux époques. On sait qu'il s'écoula cinquante-huit ans entre la dernière date de Zorobabel et la première d'Esdras ; et on a toujours compris que cette expression n'offre ici rien de chronologique.

nation jusqu'à ce temps[c]; et dans ce temps, ton peuple sera sauvé[d] : quiconque sera trouvé inscrit dans le livre[e].

[a] *En ce temps.* Il ne s'agit pas d'un temps quelconque, mais d'un temps précis, déterminé (ce, celui-là même, הַהִיא). D'un autre côté, cette expression indique parfois un temps dont l'époque n'est pas toujours connue ; et tout particulièrement une période messianique. Ici, quelques événements du ch. XI ayant un sens typique, cette expression désigne l'époque de la lutte du royaume messianique ou chrétien contre l'adversaire déjà désigné au ch. VII, 8, 25, et qui apparaîtra à la fin des temps (voy. p. 1451). — [b] *Se tiendra debout* (*yaḥmod*) *Michel, ce grand prince qui se tient debout* (*haḥomēd*) sur les enfants de ton peuple. L'Ange protecteur du peuple messianique (X, 13) se tiendra debout (עַל, sur, au-dessus, en faveur de), c'est-à-dire dans l'attitude d'un gardien, d'un défenseur qui veille auprès de quelqu'un. Michel, celui qui se tient toujours debout auprès de la nation messianique, l'ange gardien assistera (*adstare alicui et contra aliquem stare*) le peuple de Dieu, le protègera et le défendra. La répétition du verbe *ḥamad* au futur et au participe indique la persistance de l'action. L'intervention plus particulière de Michel se rattache à des événements indiqués plus loin et qui nécessitent une manifestation particulière de la puissance divine. Michel n'est pas le Fils de Dieu comme le suppose Hævernick qui confond l'apparition de Michel avec le premier avènement du Messie (voy. p. 1332). En interprétant ainsi ce passage, quelques prétendus réformés étaient influencés par le désir de supprimer l'intercession des anges et des saints. Mais la doctrine des rapports d'un monde d'anges avec l'humanité suinte de toutes les pages de la Bible. Dans le livre de Daniel, nous la rencontrons ch. X, 13, 21; IX, 21, etc. *Les fils de ton peuple.* L'archange Michel est désigné ici comme le protecteur du peuple de Daniel, c'est-à-dire du peuple du royaume messianique, et par conséquent, de l'Eglise chrétienne qui s'est formée au temps prescrit (ch. IX, 27). C'est cette Eglise qui constitue véritablement le « peuple » de Daniel : ce sont les chrétiens qui sont les vrais enfants d'Abraham. Les chrétiens sont l'Israël de Dieu, comme l'atteste saint Paul dans l'Epître aux Galates et dans l'Epître aux Romains (IX, 23-26 ; X, 10 et ss.), où il applique aux Gentils les paroles d'Osée. Quelques critiques voudraient traduire « depuis que ton peuple est un peuple », c'est-à-dire depuis la sortie

d'Egypte. Mais le texte se refuse à cette interprétation, parce que le mot *gôi* (nation) n'a pas l'article. Rosenmüller en fait très bien la remarque en ces termes : sed cum nomen גּוֹי hic careat Articulo sive He demonstrativo, non dubium est, intelligi populem quemcumque, aut homines..., ut significetur, tales futuras esse aerumnas, quales non exstiterint inde a quo tempore terra habitata fuerit. Quod Matth. XXI, 21, sic exprimitur : ἔσται γὰρ τότε θλῖψις μεγάλη, οἵα οὐ γέγονεν ἀπ' ἀρχῆς κόσμου ἕως τοῦ νῦν. — c *Un temps d'angoisse qui n'a pas été*; littéral. *qui n'a pas été fait être* (נִהְיְתָה, pasif de *hiphil*), qui n'a pas eu lieu *depuis l'existence d'une nation*. Le mot *gôi* (nation, employé sans article ou *hé* démonstratrif, désigne un peuple quelconque de l'humanité. L'Ange annonce un temps d'une détresse telle qu'on n'en aura pas vu de semblable depuis le temps que l'homme existe sur la terre (cfr. Matth. XXI, 21). Cette expression va au-delà des événements qui eurent lieu sous Antiochus. En effet, en dehors des persécutions des Pharaons, qui faisaient mettre à mort tous les enfants mâles du peuple hébreu et qui accablaient ce peuple de travaux, il faut mentionner la destruction de Samarie, par Sargon et Salmanazar, et celle de Jérusalem sous Naduchodosor : les déportations des douze tribus offrent des temps de calamités équivalents au moins à ceux que les Juifs eurent à subir sous le roi de Syrie. Sans doute, les persécutions d'Antiochus furent épouvantables; mais les désastres qui avaient eu lieu précédemment ne l'étaient moins. Le Temple fut profané sous Antiochus, mais il l'avait été aussi sous Jésabel, qui en avait fait le temple de l'Hercule tyrien. D'aillleurs, lorsque Antiochus partit pour les provinces d'au-delà de l'Euphrate, Judas-Macchabée avait déjà battu l'armée syrienne. L'état des Juifs n'était plus aussi triste et Israël était sauvé. Au moment où Antiochus mourait, le temple était restauré. Si l'Ange avait eu en vue ce qui se passa au temps de la mort d'Antiochus, on pourrait dire que Michel n'apparut qu'après coup. Tout s'explique, lorsqu'on a compris que les paroles de l'Ange s'appliquent aux dernières luttes de l'humanité sur la terre. Ce verset réfute, d'ailleurs, à l'avance ceux qui veulent que Daniel ait prédit l'avènement du Messie après le règne d'Antiochus et qui prétendent que, après sa mort, les Juifs s'attendaient à voir arriver les Fils de David promis par les prophètes. L'Ange leur prédit au contraire des tribulations nouvelles. C'est ce que Rosenmüller, qui a supposé sans fondement que des Juifs de l'époque des Machabées s'attendaient à voir apparaître alors le Messie, et qui a voulu rattacher

l'accomplissement de cette prophétie au règne d'Antiochus, n'a pu s'empêcher de reconnaître : Exstincto Antiocho, Judaeorum haud pauci hanc spem concepisse videntur, proxime instare tempus illud felicissimum, de quo veteres prophetae vaticinati sunt, fore, ut sub magno rege, Davidica stirpe oriundo, plane novus, isque florentissimus et ornatissimus, rerum omnium, praesertim vero Judaicarum, exstiturus sit status. Eum tamen Gabriel Danielem docet non statim secuturum, sed post magnas demum aerumnas, quae adhuc sint exantlandae, in quibus tamen Michael suo populo adjutor sit affuturus, et postquam solenni judicio in quod et mortui in vitam revocabuntur, mali a bonis segregati fuerint. — [d] *Ton peuple sera sauvé,* les fils de ton peuple. Ces expressions indiquent « l'Israël » de la fin des temps, qui ne comprendra pas seulement les Juifs, mais des hommes provenant de tous les peuples qui appartiendront au Royaume de Dieu de la Nouvelle Alliance, au Royaume du Messie. Cette restriction est indiquée par ce qui suit immédiatement. — [e] *Quiconque sera trouvé inscrit dans le livre* (sous-entendu חַיִּים, des vivants), dans le livre bien connu (*bassêfĕr*), le livre où sont inscrits ceux qui auront en partage la vie éternelle, comme il est dit au verset suivant. L'Ange explique ainsi ce qu'il entend par « le peuple qui sera sauvé, » il ne s'agit pas des Juifs, mais du « peuple des justes » qui existera à la fin du monde. Les noms des élus sont présentés comme inscrits dans le livre de vie (cfr. *Apoc.* XX, 15; XXI, 27) Cette expression, qui assimile les membres du Royaume de Dieu aux citoyens d'une ville, dont les noms étaient inscrits sur des registres, dépeint très bien le monde intelligible, les idées éternelles, dans lesquelles Dieu voit ceux qui seront fidèles à sa loi. Nic. de Lyre dit très justement que ce livre n'est pas autre chose que la *conscriptio electorum in mente divina.*

2. — Et multitudes [f] de dormants dans la terre de poussière [g], se réveilleront : ceux-ci pour la vie de l'éternité, et ceux-là pour les opprobres, pour l'ignominie de l'éternité [h].

[f] *Et multitudes,* litter., *et nombreux* , *rabbîm* (רַבִּים). L'adjectif pluriel *rabbim* pris substantivement ne signifie pas seulement « beaucoup » ; il a le sens de « tous », comme l'observe très bien Rosenmüller : רַבִּים *Multi* denotat omnem eorum qui mortui sunt multitudinem, ut *multitudo* et alias pro universitate

capitur, ut Rom. V, 19 : *unius hominis peccato* οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, *multi*, i. e. omnes qui post, eum vixerunt, *mortui sunt*. Et ibid. Vs. 19 : *unius hominis contumaciâ* ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοὶ, *sontes effecti sunt multi*, i. e. mortales omnes. Les mots *rabbim* et הָרַבִּים (avec ou sans article, les nombreux) ont le sens que Platon, directement ou indirectement disciple des Chaldéens, donne un mot πολύς (nombreux), lorsqu'il oppose τὸ ἓν (l'un) à πολλὰ (le multiple). Parlant la langue de la corporation savante des sages de Babylone, Daniel emploie le mot *rabbim* dans un sens qui correspond aux mots grecs du Nouveau Testament : πολλοί et οἱ πολλοί, qui se prennent pour πάντες, tous (cfr. Rom., V, 15, et 12; cfr. Ps. XCVII, 1; Isaïe LIII, 14, 15). Cette interprétation est confirmée par le passage où Jésus-Christ, faisant évidemment allusion à notre texte de Daniel, traduit le mot *rabbim* par « tous » : « l'heure vient où tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront la voix du Fils de Dieu » : ceux qui auront fait le bien en sortiront pour la résurrection de la vie, et ceux qui auront fait le mal ressusciteront pour la condamnation (Jean., V, 28, 29). C'est ainsi que saint Paul emploie le mot πολλοί (plusieurs) et οἱ πολλοί pour désigner les multitudes, la masse des hommes (Rom., V, 15, 17, 19, XII, 5). Ce mot est synonyme de πάντες (tous) (cfr. Cor., XV, 22; Matth. XX, 28; XXVI, 28; I Jean. II, 12). On a dit que l'universalité de la résurrection était niée par la préposition מִן. Mais rien ne nous oblige à donner ici à cette préposition une interprétation partitive. Cette préposition indique souvent des rapports d'origine, de lieu, d'état, etc. Ici, *min* indique la « multitude des *dormants* », la multitude de ceux qui seront dans l'état du sommeil de la mort, de ceux qui seront « terre de poussière », la multitude des morts, le monde entier qui sortira de la poussière des tombeaux. C'est ainsi que, en grec, οἱ πλείονες signifie les plus nombreux, le grand nombre, la pluralité des citoyens, la masse du peuple, et quelquefois, par euphémisme, les morts, c'est-à-dire ceux qui forment le plus grand nombre. Le sens du texte est : « Multitudes des dormants, réduits à l'état de poussière, se réveilleront ». Des traductions qui se contentent de rendre *rabbim* par *multi* donneraient à supposer que « beaucoup, plusieurs » seulement se réveilleront : Vulgate : Et multi de his qui dormierunt... Cahen : « Et plusieurs de ceux qui dorment... » Mais *rabbim* n'est pas employé par opposition à « peu », et il ne s'applique ni à « beaucoup » ni à un « petit nombre », ni à « une partie » quelconque des morts. Le texte ne dit pas qu'une par-

tie des dormants ne se réveillera pas. Le mot *rabbim* ne signifie pas les « bons seuls », les « Juifs pieux », seuls, car il dit qu'une partie des ressuscités se réveillera pour l'opprobre ; il n'est pas question non plus des « méchants seuls ». Il embrasse toute la « multitude » qui dort, qui est à l'état de poussière, et dont une partie se réveillera pour la gloire, et l'autre partie pour la honte et la damnation éternelles. C'est donc avec raison que Moses Stuart regarde *rabbim* comme une expression équivalente au mot anglais *multitudes* (as an expression equivalent to our word *multitudes*). Il remarque aussi justement, ainsi que nous venons de le faire, qu'il ne peut pas être question d'une portion qui ne se réveillera pas, car *rabbim* ne peut pas exprimer « les bons seuls », car ils doivent tous prendre part à la vie heureuse, au bonheur éternel; ce mot ne peut pas non plus signifier « les méchants seuls », puisqu'ils se réveillent pour le châtiment, ce qui n'est pas affirmé de tous (There is no intimation in the context of a party *not to be raised up*. רַבִּים cannot mean the *good* only, for *all* of them are to be restored to life in the way of reward, and in order to be made happy; nor can it mean the *evil* only, for they are raised up to suffer the retribution due to them, *shame and everlasting contempt ;* which plainly is not affirmed of all. In Rom. 5 : 15, 17. οἱ πολλοί is used by Paul in the like manner ; i. e. as *equivalent* to *multitudes*, *the mass*).

[g] *Des dormants de terre de poussière*. Il est à remarquer que le mot « dormant » est employé ici pour « mort » (cfr. Isaïe XXVI, 19). Le texte ne dit pas « dormants dans la poussière », il offre : des « dormants de terre de poussière » ou qui ne sont qu'une terre poussiéreuse. C'est une allusion à Genèse III, 19. La « terre de poussière » indique, d'ailleurs, le sépulcre, qui est aussi indiqué dans d'autres passages de l'Ecriture par le mot עָפָר, poussière (cfr. Job, VII, 21 ; XXI, 11 ; Ps. XXII, 30 ; XXX, 10). Le verbe יָקִיצוּ (se réveilleront), est employé pour dire que les morts seront rappelés à la vie : il signifie spécialement se réveiller du sommeil de la mort (IV, Rois, IV, 31 ; Ps. XVI, XVII, 15; Is. XXVI, 19 ; Job. XIV, 12). Ces expressions ne peuvent être prises dans ce sens que par ceux qui croient à une vie future et à une résurrection des corps. Il est du reste facile de voir que cette description se rapporte ici à la résurrection des morts pour le jugement universel, au second avénement du Mesie. — [h] *Ceux-ci pour la vie éternelle*, la vie de l'éternité (לְחַיֵּי עוֹלָם). Cette expression ne se trouve employée qu'ici dans l'Ancien Testament, et elle désigne la félicité qui aura lieu après la résur-

rection, à l'époque du second avénement du Messie. Jésus-Christ indique la même vérité (Matth. XXV, XIX, 18, 46; Jean V, 28-29). *Ceux-là pour les opprobres et l'ignominie de l'éternité.* La Vulgate : *et al ii in opprobrium ut videant semper* (les autres pour l'opprobre, afin qu'ils voient toujours l'opprobre). Saint Jérôme a travaillé sur un manuscrit fautif et la לראון au lieu de לדראון. Théodotion a très bien traduit par : αἰσχύνην αἰώνιον.

Il est impossible de ne pas voir là une prophétie de la résurrection générale. Les commentateurs catholiques sont unanimes à ce sujet, et, parmi les protestants, Hævernick, Hoffmann, Auberlen, Zündel, Kliefoth, Zœckler, Pusey, sont du même avis. Rien n'autorise à supposer qu'il ne s'agit que des seuls Israélites. Lengerke prétend, il est vrai, que la résurrection n'est pas indiquée dans ce passage. Mais la négation de ce critique repose sur un *a priori* qui ne repose lui-même sur rien : il se contente de mettre à la base de son raisonnement ce qu'il faudrait prouver, savoir : qu'il ne peut pas être question d'une résurrection générale. Il ajoute, il est vrai, que tout l'esprit du livre, si hostile aux autres religions, s'oppose à l'admission d'une résurrection générale (*Der ganze, feindlich gegen andre Religionen gerichtete Geist des Buches wiederstreitet der Annahme einer allgemeinen Auferstehung*). Mais il reconnaît, d'un côté, que partout le bonheur que les Israélites attendent, est vu seulement dans la réalisation des espérances messianiques et, d'un autre côté, que l'auteur du livre espérait que toutes les nations se convertiraient au judaïsme (*Es war Hoffnung des Verf., dass alle Völker zur Zeit des Messiasreiches sich zum Judenthume bekehren werden*). Ce n'est pas précisément une conversion au judaïsme qui est indiquée au ch. VII, 14, 27. Mais enfin, il s'agit de l'entrée de tous les peuples dans le royaume du Messie. Il est, d'ailleurs, évident que, d'après la prophétie (ch. VII, 14, 27), ce royaume devait durer jusqu'à la fin des temps. La résurrection doit donc regarder au moins tous ceux qui en auront fait partie; et il n'est pas vrai, dès lors, que les Juifs soient représentés dans ce livre comme seuls capables de la résurrection. On ne saurait donc prétendre que « l'esprit exclusif du livre » ne nous permet pas de supposer qu'il s'agit ici d'une résurrection générale de l'humanité, mais des Israélites seuls. Il est, du reste, à remarquer que Cahen, disciple ordinairement si fidèle du rationaliste prussien, dit à ce propos : « Les preuves qu'il (Lengerke) allègue en faveur de son opinion, ne sont pas convaincantes. » C'est d'autant plus vrai que Lengerke ne donne pas des preuves, mais de simples

affirmations. Ce n'est pas, du reste, Maurice Vernes qui les renforcera par cette affirmation purement gratuite : « Par ces mots, le prophète annonce la faveur d'une résurrection à un certain nombre de victimes d'Antiochus Epiphane. » Nous avons vu, d'ailleurs, que, à partir du premier verset, il ne s'agit plus de la nation juive, mais du peuple messianique. De plus, il est avéré que le mot πολλοί à un sens plus étendu, et que la résurrection comprendra les bons et les méchants.

A plus forte raison, sommes-nous autorisés à rejeter l'opinion de quelques esprits qui, voulant sans doute paraître transcendants, ont prétendu que ce passage ne se rapporte pas à la résurrection des morts. Ayant pris le parti de rapporter au temps des Machabées ce qui est dit dans ces premiers versets, Porphyre a prétendu que tout ce discours est métaphorique; et il n'a voulu voir, dans ceux qui dorment dans la poussière, que les Juifs sortant, à l'époque des Machabées, des antres et des cavernes où ils s'étaient cachés (voyez saint Jérôme, *in loco*). Le rabbin Ieschoua a imaginé qu'il s'agit des Juifs qui sont en exil. Bertholdt et d'autres modernes, adeptes de Porphyre, ne voient là que des Juifs opprimés par Antiochus, qui trouveront, à la fin du règne du tyran, leur délivrance, c'est-à-dire leur résurrection. Il va sans dire que, pour appuyer leur théorie, ils ont recours à quelques passages de l'Ecriture (Isaïe XXVI, 19, 21; Ezéch. XXXVIII, 12), qu'ils rationalisent ou étranglent à leur façon, pour transformer une prophétie relative à une résurrection des morts en une prophétie qui fait rentrer des exilés dans leur pays. Mais il est impossible de ne pas voir que ces prétendus « morts » n'auraient pas été désignés par l'expression « dormants de terre de poussière, » que le rabbin Cahen interprête parfaitement de cette sorte : « *Ceux qui dorment dans la poussière de la terre*, qui y sont ensevelis. » Il n'est pas vrai, d'ailleurs, que cette résurrection ait été rapportée par Daniel au temps d'Antiochus. Grotius, qui ne manquait guère une occasion de verser dans le rationalisme, adopta l'opinion de Porphyre à ce sujet : Non male hoc Porphyrius retulit ad ea tempora, cum Lysias Antiochi personam gerens omnia crudelissima in Judæos exercuit; sed addenda simul et tempora priora (vs. 1); et aux versets 1 et 2 : Reddendum est Porphyrio quod ei debetur testimonium; est enim hunc locum optime interpretatus de iis qui ob legis cultum diu extorres ad sua rediere; sic tamen, ut voces mira arte sint temperatæ, ut resurrectionis mysterium (connu des Egyptiens, des Chaldéens, etc., dès la plus haute antiquité; —

voy. *Introd.*, p. 670) quod aperte ante Evangelium revelari non debuit, innuant magis quam explicent. Rosenmüller n'a pas de peine à répondre au commentateur hollandais : il répond, conformément aux textes, que le contenu des versets ne peut se rapporter à l'époque des Machabées : Verum nullo modo ad Antiochica et Maccabaica tempora referri posse quæ tribus hisce versibus leguntur, recte observavit Theodoretus. Seulement, après avoir cité les paroles de ce savant docteur, il ajoute que l'Ange termine à la mort d'Antiochus sa prédiction des choses qui concordent avec la vérité historique. Mais, après avoir indiqué des passages d'Isaïe (XXVI, 14-19) et d'Ezéchiel (XXXVI, 3) qui présenteraient le retour des exilés dans leur patrie sous l'image de morts rappelés à la vie, ce critique reconnaît qu'il en est tout autrement ici, et qu'on ne peut douter qu'il ne s'agisse dans ce passage de la résurrection des morts et du jugement universel : Sed alia est nostri loci ratio, quo nequit dubitari agi de mortuorum resurrectione ad judicium universale, quod Messia adventante exspectabant. Notons encore que D. Calmet a tenu encore ici à servir aveuglément et servilement les manœuvres des rationalistes contre notre saint Livre. Il reconnaît d'abord (vs. 2) que « rien n'est plus exprès que ce verset pour prouver la résurrection des morts. Il est visible, dit-il encore, que c'est le sens simple, littéral et naturel de cet endroit. » Puis il ajoute immédiatement : « Mais en prenant ces paroles dans un sens figuré et métaphorique, on peut les entendre de ceux des Juifs qui, pour éviter la persécution, s'étaient comme enterrés dans des antres, dans des rochers, comme des hommes ensevelis tous vivants sous la terre. » On se demandera quelle manie poussait ce commentateur à reporter cette prophétie au temps d'Antiochus. Sur quel motif se base-t-il pour en prendre les paroles « dans un sens figuré et métaphorique? » Il n'en a pas d'autre que de montrer aux Grotius, aux Leclerc et aux autres rationalistes des XVIIe et XVIIIe siècles, qu'il était à la hauteur de leur érudition, et pouvait passer pour un critique de premier ordre : il n'a abouti qu'à se distinguer dans certaines occasions, par une déplorable naïveté et par une étonnante cécité éxégétique. Il n'est pas autorisé à voir là des « expressions hyperboliques ». C'est en vain qu'il prétend qu'elles « se souffrent beaucoup plus dans la langue des Hébreux que dans la nôtre. » Dans toutes les langues, les verbes « ressusciter » et « rendre la vie, » signifient quelquefois « garantir d'un grand danger, conserver, tirer de l'oppression, de la captivité, etc. » Mais cela ne prouve pas que, dans le

cas present « on peut, dans un sens figuré et accommodé, les entendre du rétablissement de la nation juive, par la valeur des Machabées, et de la perte des méchants et des Juifs apostats, par la défaite des armées d'Antiochus. » Nous devons nous en tenir à interpréter le texte comme l'a fait D. Calmet lui-même, en disant : « Ces paroles sont formelles pour le bonheur, ou le malheur éternel (*sic*), qui sera la récompense des bons ou des mauvais dans l'autre vie. » En effet, les termes même de la prophétie réfutent l'interprétation métaphorique de Porphyre et montrent qu'elle ne peut s'entendre que de la grande tribulation de la fin des temps. Nous trouvons ainsi, dans le texte lui-même, la solution d'une question que se sont faite quelques lecteurs du verset 2 de notre chapitre de Daniel. Ils se sont demandés si la prophétie de la résurrection s'est accomplie dans les événements racontés dans l'Evangile de saint Matthieu (ch. XXVI, 52, 53). Ce qui se passa à la mort de Jesus-Christ n'a pu être que le type, la figure, l'image de ce qui arrivera à l'avènement du règne glorieux du Messie, à la fin des jours. Le voyant annonce ici, non pas seulement une résurrection d'Israël ou de quelques Juifs, mais une résurrection générale de « tous les dormants de terre de poussière. »

L'objection, d'après laquelle la doctrine de Daniel sur l'immortalité de l'âme et sur la résurrection des corps, serait plus moderne, et n'aurait passé aux Juifs que par l'intermédiaire du parsisme, a été déjà péremptoirement réfutée (voy. *Introd.*, pp. 625-636 ; 652-675).

3. Et les intelligents[i] brilleront comme la splendeur du ciel[j], et ceux qui rendront justes les multitudes (brilleront) comme des étoiles[k], éternellement et toujours[l].

[i] *Les intelligents* (מַשְׂכִּלִים), ceux qui ont une véritable intelligence des choses divines et humaines, les sages, les hommes pieux : il ne s'agit pas des simples savants, des théoriciens, souvent dépourvus de l'intelligence des choses les plus élémentaires et les plus essentielles ; mais, comme le texte va nous le dire, des savants qui auront pratiqué la justice, observé la loi, donné de bons conseils et de bons exemples à leurs frères. — [j] *La splendeur du ciel* ; propr. de l'étendue, de l'espace (רָקִיעַ mot qui a désigné spécialement l'étendue de l'atmosphère terrestre (*Les origines de la terre et de l'homme*, p. 253 et ss.) ; et ensuite tout l'espace

et toute l'étendue des cieux), la brillante apparence du ciel avec ses soleils et ses étoiles : le fond du ciel tout scintillant d'étoiles. — [k] Ceux qui auront été des instruments de salut pour les nombreux, pour les multitudes; ceux qui auront guidé les autres dans la pratique de la justice et de la charité, brilleront comme les étoiles (cfr. Matth., XIII, 43). Les astres sont le symbole des justes dans le sein de Dieu ou dans le Ciel métaphysique. Les saints glorifiés vivent en Dieu, et sont figurés, à cet égard, par les astres qui se meuvent dans les espaces du monde créé. Cette comparaison, prise à la lettre, a contribué, croyons-nous, à amener les superstitions idolâtriques qui avaient trait à l'adoration des astres. L'article est omis devant *kokebîm*, parce que ce mot comprend toute la collection, tout l'ensemble des astres. — [l] *Leḥôlam vaḥēd*, pour l'éternité et l'éternité. La Vulgate rend très bien le sens du texte : *in perpetuas æternitates*; et l'ancienne Vulgate : *in aeternum et ultra.*

4. Et toi, Daniel, ferme les paroles, et scelle le livre[m], jusqu'au temps de la fin[n]; nombreux (le) scruteront[o]; et la connaissance se multipliera[p].

[m] *Ferme* (סְתֹם) *les paroles* (*haddebarim*, avec l'article, signifie les révélations contenues dans tout le livre, ou, du moins, les révélations des chapitres XI et XII qu'il a déjà appelées « une parole, ch. XI, 1), *et scelle « le livre »* (*hassefēr*), c'est-à-dire tout le livre. Voyez, pour les motifs de ce commandement, ch. VIII, 26 (p. 844). Les prophètes fermaient le livre, le rouleau et y apposaient leur sceau. Ils *fermaient* et *scellaient* les rouleaux, afin de garantir le texte type de toute altération, et ils le remettaient en mains sûres, qui devaient en rompre les sceaux lorsque le moment serait venu. Mais il ne faut pas supposer que l'Ange dit au prophète de ne pas dévoiler les révélations contenues dans le livre. C'est là une imagination ridicule. Lorsqu'un écrit était terminé, on coupait la bande, on fermait le rouleau, afin que le texte fut conservé dans son intégrité. De la sorte, on conservait le rouleau-type jusqu'au temps de la fin, c'est-à-dire jusqu'à l'époque où toutes ces prophéties se sont réalisées (cfr. VIII, 17; XI, 35, 40). Mais, avant de faire cette opération, le prophète publiait des copies qui se répandaient, afin que de nombreux lecteurs — ainsi que l'Ange nous l'apprend dans la suite du verset — pussent y trouver des sujets d'édification. — [n] *Jusqu'au*

temps de la fin, c'est-à-dire jusqu'au temps où s'accomplira la prophétie et où on verra qu'elle s'accorde avec les faits (cfr. VIII, 17). Le rouleau-type de la prophétie relative à Antiochus (ch. XI) dut être descellé à la mort de ce prince. Tout le livre de Daniel se trouvait déjà dans le Canon des saints Livres ; mais on put, à cette époque, constater que rien n'avait été soustrait du texte, et que rien n'y avait été ajouté. La vérité et l'autorité de la prophétie furent bien établies, lorsqu'on vit que les faits étaient exactement d'accord avec elle. — o *Multitudes* (le) *scruteront*. Le verbe שׁוּט signifie « il a couru en tout sens, il a parcouru. » Saint Jérôme dit très bien à ce propos : Solemus dicere : percurri librum, pertransivi historiam. Lengerke veut donner à ce verbe le sens d'errer çà et là, vagabonder (*umherirren*), et il prétend que, d'après ce passage, « beaucoup erreront à l'aventure dans les énigmes et les obscurités de la prophétie » (*Sie werden umherirren... nämlich in den Räthseln und Dunkelheiten der Weissagung und so, durch diess Forschen und Ringen wird endlich viel Erkentniss gewonnen werden*). Il est vrai que, dans le Chaldéen, שׁוּט a le sens de *effuso impetu decurrere, effuso cursu circumvagi*, et que Schultens a commenté ainsi ce passage : *In ea Prophetia percurrenda decertabunt, et studiis effusisimis de palma contendent*. Mais qu'est-ce que tout cela prouve ? Faut-il traduire : *courront çà et là*, et chercheront à comprendre ces révélations ? Il est évident qu'il s'agit de courir dans un livre, de courir çà et là, de côté et d'autre, dans un texte, pour chercher à le comprendre. Ainsi, ce passage nous apprend que de « nombreux » lecteurs chercheront l'explication de ces prophéties. Beaucoup les scruteront (*scrutamini scripturas*). Que voudrait, d'ailleurs, dire : beaucoup « erreront », comme traduit Cahen, d'après Lengerke ? L'Ange dit tout simplement : « Ce livre sera étudié avec soin, et la connaissance sera perfectionnée par cette recherche. » Aussi il ajoute : — p *La connaissance* (de la Prophétie) *se multipliera*, s'accroîtra. A chaque instant, on reconnaîtra des preuves de la prescience et de la providence de Dieu. Ces expressions suffisent pour prouver que le Prophétie ne devait pas être tenue secrète ; car comment « l'intelligence aurait-elle pu s'accroître » par une étude assidue de la Prophétie, si l'on n'avait pu la connaître qu'après l'accomplissement historique ? Quoique l'étude d'une prophétie puisse être utile dans tous les temps, c'est surtout les contemporains des événements prédits qui devaient y puiser leur instruction et leur consolation. Voici, du reste, avec quelle sagacité Calmet interprète ce passage : « Plusieurs auront la curiosité de lire

cette prophétie et d'en comprendre le sens, mais tenez-la cachetée jusqu'au temps prescrit, jusqu'au temps qu'on vous marquera. Ou plutôt fermez-la; déclarez à votre peuple que ces prédictions seront inconnues jusqu'à l'événement. Alors le sceau sera rompu, et ils les verront distinctement. » Il est difficile d'interpréter le texte d'une façon plus absurde. Pour rompre le sceau après l'événement, il faudrait du moins connaître quel est l'événement prédit. Or, comment peut-on le connaître autrement que par la lecture de la prophétie? Ainsi, il faudrait connaître la prophétie avant de la connaître. La vérité est que les copies de la Prophétie étaient répandues et dans les mains des Juifs. Elles étaient lues attentivement et, au temps d'Alexandre, le grand-prêtre put montrer à ce conquérant la Prophétie qui le concernait. Le texte, signé ou scellé par Daniel, a dû être conservé intact, afin que l'on put constater que les copies étaient conformes à l'original, que rien n'avait été changé dans la Prophétie et que l'on avait évité les contrefaçons et les falsifications. Lengerke est donc mal venu à prétendre que l'Ange fait à dessein observer à Daniel qu'il devait tenir la prophétie secrète jusqu'au temps de la fin de la période qui se termine après la mort d'Antiochus. En faisant cette recommandation, l'Ange (le pseudo-Daniel) aurait eu pour but de répondre d'avance à l'accusation d'inauthenticité que l'on pourrait tirer de l'apparition tardive de ces prophéties historiques. Mais encore ici nous n'avons à répondre qu'à des imaginations tout à fait subjectives de Lengerke. L'Ange ne dit aucunement au prophète de tenir ses révélations secrètes. Il n'est question que de fermer et de sceller le rouleau-type, comme c'était l'usage. Les copies étaient répandues à profusion et des multitudes les lisaient avant l'époque de l'accomplissement des événements prédits. Reuss ayant aussi mal traduit ce passage (« Mais toi, Daniel, cache ces paroles et scelle le livre jusqu'au temps de la fin »), en a tiré une conclusion qui se trouve, dès lors, sans assises (voy. *Introd.*, p. 240) : « Le livre de Daniel resta donc inconnu jusqu'à l'époque finale ; personne n'en saura rien et ce n'est qu'au moment de l'accomplissement final, c'est-à-dire au plus fort des tribulations sous Antiochus, qu'il paraîtra et pourra être lu. » Il a, du reste, si bien compris le ridicule du texte ainsi compris, qu'il en a signalé lui-même les inconvénients. « On ne peut, dit-il, s'empêcher de demander où il s'est trouvé pendant près de quatre siècles, et comment il a été découvert tout à coup au moment où s'étaient accomplis tous les événements si bien retracés dans le texte, et où on commen-

çait une seconde série à l'égard desquels le prophète est resté dans une complète ignorance. Ou bien, si l'on connaissait l'existence du livre scellé, qui a pu déterminer le moment où il fallait en briser le sceau ? » (p. 275). Le critique rationaliste se serait épargné son embarras, s'il avait commencé — comme c'était son devoir — par se rendre compte du sens naturel de ce passage. Il n'aurait pas supposé, dès lors, que le livre de Daniel devait rester inconnu jusqu'à une époque inconnue.

5. Et moi, Daniel, je vis; et voici! deux autres [q] se tenant debout : l'un en deçà, sur le bord du fleuve [r]; et l'autre au-delà sur le bord du fleuve.

[q] Ces deux autres (apparences d'hommes) sont deux êtres différents de l'Homme vêtu de lin mentionné ch. X, 5 et ss.; et de l'Ange qui a apparu (X, 10 et ss.) et qui vient de dévoiler l'avenir aux yeux de Daniel. Le premier planait au-dessus du fleuve et l'Ange se tenait sans doute encore auprès de Daniel. — [r] *Un en deça;* littéral. *ici... et un ici, là, sur le bord* (la lèvre) *du fleuve* (le *Hiddeqēl*, mentionné ch. X, 4). On s'est naturellement demandé quels étaient ces deux autres apparitions. Lengerke veut que Gabriel soit un de ces « autres ». Mais Gabriel est probablement l'Ange qui a parlé jusqu'ici à Daniel dans tous ces chapitres (X, XI et XII), et il n'a pas disparu de la scène. Il s'agit donc de deux autres apparitions, de deux êtres différents de celui qui vient de parler à Daniel et de Celui qui continue à se tenir debout sur les eaux du fleuve. On pourrait songer à Michel et à un autre ange protecteur. Mais on peut aussi s'arrêter à l'opinion d'après laquelle ces « deux autres » seraient Hénoch et Elie, les deux témoins fidèles, qui apparaissent comme devant un jour rendre témoignage aux paroles de l'Homme-Dieu, du Messie, du Grand Prêtre de la nouvelle alliance. Hénoch et Elie sont regardés comme conservés par Dieu, pour venir, aux jours néfastes de l'Antechrist, prêcher la pénitence et être les témoins, les martyrs de Jésus-Christ. L'un représente la loi primitive ante-diluvienne ; l'autre, la loi de Moïse : ils représentent ainsi les deux époques qui auront préparé la troisième et grande période du christianisme ou du messianisme. On peut croire aussi que ces grandes figures représentent Moïse et Elie, c'est-à-dire les personnifications de l'ancienne loi et du prophétisme. Déjà, dans la scène auguste et surnatu-

relle de la Transfiguration, ces deux représentants de l'ancienne économie se sont rencontrés avec Jésus-Christ, fondateur de la nouvelle. Ces deux œuvres divines communiquèrent l'une avec l'autre, en témoignage de leur vivante harmonie et de leur glorieuse unité. — L'apparition des deux personnages de la vision est motivée par le serment qui va suivre, et qui, pour avoir toute sa solennité, devait être fait en présence de deux témoins (Deutér., XIX, 15).

6. Et il dit [s] à l'homme vêtu de lin qui (était ou se tenait debout) au-dessus des eaux du fleuve : Jusqu'à quand la fin de ces merveilles [t] ?

[s] *Et il dit* : L'Ange qui a parlé jusqu'ici à Daniel s'adresse maintenant à l'Homme vêtu de lin, au personnage céleste qui planait sur les eaux. Interprétant les pensées et les désirs de Daniel, l'Ange demande au Fils d'homme qui a déjà apparu, au ch. VII, sur les nuées du ciel, à quelle époque s'accompliront les événements indiqués dans la vision prophétique. La Vulgate a traduit : *et dixi viro* (et je dis à l'homme...). Ce serait Daniel qui s'adresserait à l'Homme vêtu de lin. C'est invraisemblable, car l'apparition de cet Homme-Dieu la rempli de crainte (cfr. X, 5-10). La leçon du texte actuel : (וַיֹּאמֶר) et il dit, nous paraît préférable à celle qu'ont suivie la Vulgate et Théodotion (Καὶ εἶπον). — [t] *Jusqu'à quand la fin* (*ḥad mah qēẓ*) de ces merveilles (*haffela'ôṭ*). La fin visée ici est celle qui est indiquée dans les trois premiers versets de ce chapitre. L'Ange demande à l'Homme-Dieu à quelle époque arrivera la persécution finale qui précédera la résurrection des morts et le jugement dernier ; en un mot : à quelle époque auront lieu les événements qui précéderont immédiatement l'avènement du règne glorieux du Messie.

7. Et j'entendis l'homme vêtu de lins, qui (était) au-dessus des eaux du fleuve ; et il éleva sa (main) droite et sa (main) gauche vers le ciel [u] ; et il jura par Vivants de l'éternité [v] que (ce sera) dans un temps (fixé), et des temps (fixés), et un demi (temps fixé) [x], et que, lorsque se consommera l'écrasement de la force du peuple saint [y], toutes ces choses s'accompliront [z].

ᵘ Les deux mains levées indiquent une solennité inaccoutumée, car, d'ordinaire, on ne levait qu'une main en prêtant serment (Genèse, XIV, 22; Exod., VI, 8; Deut., XXXII, 40; Ezéch., XX, 5). Mais l'Homme vêtu de lins veut donner une plus grande solennité à son serment, parce qu'il a en vue des événements tout à fait extraordinaires. — ᵛ *Il jura par Celui qui vit éternellement,* littér. par « Vies de l'éternité » (בְחֵי עוֹלָם) ou par « Vivants de l'éternité ». L'expression « vies » offrirait un des cas où le pluriel du nom est intensif, ou plutôt une idée de pluralité dans le sein de l'Etre souverainement un. D'autre part, חַי (vivant) peut être pris pour un adjectif et offrir l'abstrait pour le concret (les Vivants). Nabuchodonosor a employé cette expression (IV, 31) qui se rapporte, d'ailleurs, à Deutéronome, XXXII, 40. — ˣ *Dans un temps* (fixé). Le mot *mohêd* (מוֹעֵד) signifie « un temps fixé, déterminé. » On a supposé que ce mot signifiait ici « année », et c'est le sens indiqué aussi par le mot *hiddan* (temps), employé au ch. VII, 25 (p. 626), et fixé définitivement par l'interprétation qui va suivre, et d'après laquelle les trois temps et demi font 1260 jours. *Des temps et un demi* (*temps*) indique, de la sorte, une durée de trois ans et demi. Il est vrai cependant que le texte ne nous offre pas le duel, mais le pluriel מוֹעֲדִים, qui indique « plusieurs temps fixés ». On ne peut pas alléguer ici ce qui a été dit à propos de l'araméen עִדָּנִין du ch. VII, 25, qui n'aurait pas eu de duel. D'abord, il n'est pas vrai que cette langue fût aussi dépourvue de duel qu'on la supposé. Clermont-Ganneau en a extrait du livre de Daniel les exemples suivants : בִידַיִן « dans les deux mains » (II, 34); רַגְלַיִן « les deux pieds » (VII, 4); שִׁנַּיִן « les dents » (considérées comme distribuées en deux rangées — VII, 7) (*Journal asiat.*, année 1886, p. 52). Puis, il ajoute : « En tout cas, il y a un passage de Daniel (VII, 25) où il semble bien que le pluriel doit faire tout au moins fonction de duel : עַד־עִדָּן וְעִדָּנִין וּפְלַג עִדָּן (*jusqu'à un temps, des temps et un demi-temps*) ». *'Iddanin*, « des temps » ne peut être que l'équivalent de *'iddanain*, « deux temps » dans cette phrase qui, de l'aveu de tous les exégètes, contient l'indication précise d'une période de temps numériquement déterminée : *une année, deux années et une demi-année*, c'est-à-dire *trois ans et demi*. Il admet donc cette interprétation « malgré que, dans le passage correspondant du chapitre XII (verset 7) de la partie hébraïque du livre de Daniel עִדָּנִין, soit rendu servilement par le pluriel : מוֹעֲדִים, et non par le duel מוֹעֲדַיִם »

(*ibid.*). Il reste seulement à résoudre le problème relatif à ces pluriels employés au lieu des duels. La solution n'est pas difficile à trouver. Les Massorètes ont cru à tort que l'araméen du temps de Daniel n'avait pas de duel, et, par suite, ils ont ponctué le mot *ḥiddanaïn* du ch. VII, 25, comme un pluriel. Puis, au ch. XII, ils ont cru qu'il fallait ponctuer de la même manière le mot correspondant *móḥadaïm*. Ainsi, notre texte indique très bien qu'il s'agit de : « un temps, deux temps et la moitié d'un temps ». — [7] *Et selon le consommer ou la consommation de la main brisée du peuple saint*, c'est-à-dire lorsque la force (*yad*, יָד, main, force, puissance) du peuple saint sera brisée. Lengerke, Gesenius, De Wette traduisent *yad* par « portion », et ils supposent qu'il s'agit ici d'une partie du peuple juif qui, après sa dispersion, reviendra en Judée pour prendre part au royaume messianique. Mais où est-il question de cette dispersion d'une partie du peuple juif? A l'époque de la mort d'Antiochus, les vrais Juifs, « le peuple saint », se battait et ne vivait pas dispersé dans des pays étrangers. Le rappetissement de la prophétie et de l'acte si extraordinaire du serment à un fait épisodique, relatif à l'époque des Machabées, ne repose absolument sur rien. — *Le peuple des saints*, le peuple de sainteté. Le mot קֹדֶשׁ est employé sans article et se prend dans le sens d'un adjectif ou comme désignant une qualité abstraite. Il s'agit du peuple des saints (VIII, 24), du peuple messianique, du peuple qui sera le peuple de Dieu à la fin des temps. — [z] Toutes ces choses *s'accompliront*. Il s'agit des événements extraordinaires mentionnés au commencement du chapitre. Les prophéties de Daniel aboutissent tantôt au premier avènement du Messie (IX, 24-27), et tantôt à la parousie de la fin des temps (II, 44, 45; VII, 13, 14, 27). C'est seulement à cette dernière époque, à la fin du monde, que le royaume de Dieu sera consommé, par la résurrection des morts et par le jugement universel.

8. Et moi, j'entendis, mais je ne compris pas[a]; et je dis : Monseigneur, quelle (sera) la postériorité de ces choses? [b].

[a] Daniel ne comprit pas complètement. Beaucoup de choses restaient obscures dans son esprit. Il avait entendu des paroles, mais la signification de quelques-unes d'entre elles lui échappait. Il ne connaissait pas la mesure exacte du temps; il ignorait

surtout l'époque où aurait lieu la résurrection, le jugement suprême et l'avènement glorieux du Messie : il désirait, en un mot. une prophétie analogue à celle du ch. IX, 24-27. Mais l'homme vêtu de lin a voulu que la révélation se terminât seulement par l'indication de la durée de l'oppression. [b] *Quelle* (*mah*, que, quel, quoi) *la postériorité* (*'aḥariṭ*) *de ces* (*'ēllēh*), de cela, de ces choses? A quelle époque aura lieu la résurrection? L'Homme-Dieu n'a pas répondu à la question de l'Ange et Daniel demande de nouvelles explications. Reuss a très bien vu que Daniel demandait à connaître un fait précis qui servirait de signe précurseur, » au moyen duquel on pût savoir que « la suprême révolution était imminente. » Il constate aussi que « à cette question il ne reçoit pas de réponse, » mais le critique aurait pu se dispenser d'ajouter, avec la finesse qui le caractérise : « Ce n'est pas l'ange révélateur, parlant au prophète de l'exil, qui refuse cette communication désirée ; il aurait pu prédire la chose comme tout le reste; c'est l'auteur, écrivant au moment de la crise, qui ne sait pas au juste par quelle péripétie incidente elle finira, et qui doit se borner à des indications qui ne sont précises qu'en apparence. »

9. Et il dit : Va, Daniel, car les discours sont terminés et scellés [c] jusqu'au temps de la fin [d].

[c] *Terminés* (*satumim*, de *satam*, fermer. — Voy. vs. 4) *et* (*scellés* (*vaḥaṭumim*). La révélation relative au dernier avènement de Christ est terminée : l'époque où il aura lieu est un des secrets que l'Eternel s'est réservé. L'Ange donne donc congé à Daniel et refuse de lui communiquer de plus amples informations : *Va!* la prophétie est terminée; il ne t'est pas donné d'en savoir davantage. Les discours sont fermés; le livre des révélations faites par l'intermédiaire de Daniel est fini. La révélation relative au grand événement qui te préoccupe est complète, terminée et scellée. Elle va jusqu'au temps de la fin qui y est indiquée, c'est-à-dire jusqu'au dernier avènement du Messie.

10. Des multitudes [e] seront purifiées, blanchies et éprouvées par le feu; et les méchants agiront méchamment; et tous les méchants ne comprendront pas [f]; mais les (hommes) intelligents comprendront [g].

[e] *Nombreux* (*rabbim*) *seront purifiés*, *ittebarrû*, 3e personne fut. *hithpaël*, se purifier, de *barar*, séparer, trier, purifier), *blanchies* (*veïtlabbenû* 3e personne fut. *hithp.*, se rendre blanc ; de *laban*, être blanc) et *seront éprouvés* (*veïtzzarafû*, 3e personne fut. *hithp.* avec l'assimilation du ת, être éprouvé de *zaraf*, éprouver) dans le feu des persécutions. — [f] Les méchants, les impies ne comprendront pas ; ils iront de l'avant, sans prêter attention aux menaces et aux prédictions, négligeant de consulter et d'écouter ce qui a été révélé. — [g] Mais les hommes pieux et sages feront des recherches pour s'instruire, s'édifier et se consoler ; les hommes qui comprendront les voies de Dieu et qui connaîtront le but des épreuves de cette vie, seront fortifiés, affermis dans la vertu par cette prophétie, et ils parviendront au salut.

11. Et depuis le temps de l'abolition du (sacrifice) perpétuel et de l'établissement [h] d'une abomination désolée [i] : (seront) mille deux cent quatre-vingt-dix jours [j].

[h] *Depuis le temps du retrancher* (הוּסַר est l'infinitif *hophal* (de *sûr*, écarter, ôter, cesser), qui s'emploie comme substantif au génitif), *et de établir* (לָתֵת, infinitif *kal*, de נָתַן, donner, mettre, placer, employé au génitif après מֵעֵת ; le ל a pour but d'indiquer le génitif). — *Abolition du perpétuel*, du *tamid*, Vers la fin des temps, aura lieu la suppression du vrai sacrifice perpétuel, dont l'autre n'était qu'une image. Aussi saint Hippolyte explique-t-il très bien ce passage en disant que, « lorsque l'Antechrist sera venu, il enlèvera le sacrifice et la libation (le sacrifice de la messe) qui est maintenant offert à Dieu en tout lieu chez les nations (οὗ παραγινομένου ἀρθήσεται θυσία καὶ σπονδὴ, ἡ νῦν κατα πάντα τόπον ὑπὸ τῶν ἐθνῶν προσφερομένη τῷ Θεῷ. — *Interprét. de Daniel*, XXII). Le sacrifice de la croix peut, en effet avec une plus juste raison s'appeler le Perpétuel, car il est offert dans le monde entier et à toutes les heures du jour. — [i] *Une abomination de désolé*. Le mot שִׁקּוּץ est expliqué ch. IX, 27 (p. 1015) et ch. XI, 31 ; et pour שֹׁמֵם, voyez ch. VIII, 13 (p. 809). Cette abomination du culte messianique désolé sera, non plus quelque déesse Raison, mais la personne même de l'Antechrist. L'abomination placée dans le sanctuaire de Jérusalem par Antiochus Epiphane n'a rien à voir ici, car il s'agit d'événements qui, d'après les textes, sont séparés de cette époque par un intervalle de plusieurs siècles. — [j] *Mille deux cent quatre-vingt-dix jours*. Déjà nous avons vu

que la désolation annoncée au verset 1 durera « trois ans et demi » (vs. 7). En donnant à l'année une durée de trois cent soixante jours, et en comptant le mois à trente jours, on obtient une période de douze cent soixante jours. Ce chiffre se trouve dans l'Apocalypse sous cette forme (XI, 3; XII, 6), sous celle de quarante-deux mois (XI, 2; XIII, 5) et sous celle de trois temps et demi (XII, 14). Dans ces passages, la période indiquée paraît être celle de la tyrannie de l'Antechrist. Mais les années de Daniel ne sont pas des années lunaires (voy. p. 1087), et il faut, dès lors, admettre qu'il s'agit d'une durée de 1277 jours et demi. Mais, d'un autre côté, 1,290 jours font un peu plus de 3 années solaires et demie. Avec une année de 365, c'est une durée de trois ans et demi et 12 jours et demi. On a supposé que, au verset 7, l'Homme revêtu de lin a négligé un petit nombre et que l'Ange y a suppléé au verset 11. De sorte que la prophétie serait ici plus exacte et plus précise. Mais il n'est pas nécessaire de recourir à cette interprétation. Il suffit de reconnaître — ce qui est la réalité même — que ces chiffres, comme ceux de saint Jean, indiquent diverses périodes, diverses péripéties ou phases de la persécution finale, de « la grande tribulation » (Apoc. VII, 14 et ch. XIII). Cette guerre terrible faite à la religion durera trois ans et demi. L'Antechrist (la petite corne du ch. VII, 25, 26), qui se sera fait adorer comme Dieu, sera détruit par l'avénement du Seigneur. Les changements relatifs au rétablissement du culte chrétien ou du *tamid*, non plus seulement typique mais réel, n'auront pas lieu instantanément; ils prendront 12 ou 13 jours : le temps de se reconnaître. Alors commenceront à s'accomplir les « nouvelles » annoncées aux versets 2 et 3. Après cette période, qui aura duré 1,290 jours, il y aura le jugement qui durera 45 jours. Et, à partir de ce moment, les bons pourront se réjouir, ainsi qu'il est dit au verset suivant.

Les docteurs catholiques ont parfaitement compris que la prophétie se rapporte au second avènement du Messie, qui sera précédé de la persécution de l'Antechrist. Quelques-uns pensent, de plus, que les deux périodes énoncées dans le texte (1290 et 1335) comprendraient une durée de sept à huit ans. D'après cette opinion, l'expression « depuis l'abolition du (sacrifice) perpétuel » indique l'abolition du saint sacrifice de la messe par l'Antechrist, une suppression du culte chrétien, semblable à celle qui eut lieu, en France, en 1793. Le paroxisme de la persécution durera 1,290 jours ou trois ans et sept mois. Après ce temps, il y aura une période de 1,335 jours (trois ans neuf mois et cinq

jours) pendant laquelle il y aura de nombreuses conversions on arrivera ainsi à la fin des 1,335 jours, c'est-à-dire à l'heu du complet triomphe. Alors aura lieu le jugement, et après vie dra le règne de Jésus-Christ avec ses élus sur la terre penda 1,000 ans. Pendant les 1,335 jours, le peuple fidèle, délivré la persécution, se préparera au dernier avènement de Jésu Christ. Cette exégèse provient sans doute de l'interprétation q les Pères eschatologues ont donné au verset 27 du ch. IX. No avons vu qu'ils ont transporté la dernière semaine des soixant dix semaines à la fin des temps, et qu'ils en ont donné la moit à l'Antechrist et la moitié au Messie. Ils ont été induits à cet division par le sens qui a été donné à *ḥaẓî* (moitié, demi; divisio fin — voy. p. 1005), d'après lequel la dernière semaine aurait é divisée en deux parties. Il nous semble que les événements, pr dits dans les textes du ch. XII, et qui ne doivent pas être co fondus avec ceux du ch. IX, nous apprennent que la résurrecti des morts et le jugement dernier arriveront immédiatemo après les 1,290 jours.

Hypothèses rabbiniques, protestantes et rationalistes. - Quelques commentateurs se sont demandés si les 1,260 ou 1,2 étaient des jours naturels ou des jours symboliques. Préjugea cette question, sans aucun fondement, et prenant le « jour comme symbole d'une « année, » ils ont opté pour une durée 1,260 années. D'autres, négligeant cette période, se sont attach à celle de 1,290 ans. Prétendant ensuite savoir l'époque où cet longue période doit commencer, ils ont choisi arbitraireme divers points de départ. De là sont provenus de faux calculs r latifs à l'avènement du Messie. Ainsi, l'an 720 de notre ère a parut, en Syrie, un faux Messie qui avait sans doute compté l 1,230 ans à partir de la destruction de Jérusalem sous Nabuch donosor. De cette époque à l'an 706, il s'était écoulé 1307. Da son calcul, ce prétendu Messie s'était trompé de 17 ans. C'éta peu de chose; mais son point de départ n'était aucunement m tivé et sa prétention à la messianité l'était bien moins encor Du temps de Maïmonide, vers l'an 1130 de notre ère, surgit, e Orient, un Messie ou un précurseur du Messie nommé El-Davi que le roi de Perse fit décapiter. Il avait compté les jours-a nées à partir de la profanation du temple par Antiochus, et cette époque à l'an 1123, il avait obtenu 1290 (1281) ans, faisant toutefois entrer une légère erreur dans son calcul. U rabbin Abraham, s'aidant d'un calcul analogue, avait prédit venue du Messie pour l'année 1466. Il s'appuyait sur le derni

nombre prophétique du verset 12 (1335 jours), et il prenait pour point de départ la 131e année de notre ère, année où Adrien construisit sur l'emplacement du temple de Jérusalem un βδέλυγμα 'ερημώσεως, le temple de Jupiter Capitolin. De ce moment à l'année 1466, il s'est écoulé 1335 années. Mais cette année-là ne vit apparaître aucun Messie. Une autre supputation rabbinique part de l'an 603, signalé par la construction de la mosquée d'Omar sur l'emplacement du temple de Jérusalem. On voyait là une substitution du culte mahométan au culte mosaïque. A partir de ce moment, une période de 1,260 ans, comprenant la dispersion des Juifs, doit finir en 1896, époque du retour des Juifs en Palestine. Mais ces procédés ne sont que du ressort de l'imagination. Il est facile de prendre une date quelconque comme point de départ et d'aboutir à quelque événement offrant des rapprochements dont on ne saurait absolument rien conclure de sérieux (1).

Les divagations protestantes au sujet de la Papauté transformée en Antechrist, sont assez connues (voy. p. 696). Luthériens, Calvinistes et Anglicans n'ont pas voulu voir des Antechrists,

(1) Influencés sans doute par des Juifs, quelques commentateurs catholiques ont pris aussi des points de départ que rien ne justifie. On y vit la persécution des Perses sous Chosroès II, qui, en 614, envahirent Jérusalem, brûlèrent les églises et les monastères, ravagèrent le Saint-Sépulcre, emportèrent la Sainte-Croix, et se livrèrent aux plus affreux sacrilèges. En comptant, à partir de cette époque, les 1290 années lunaires (de 354 jours) font 1250 années, 3 mois, 15 jours de nos années solaires, et nous mènent à l'an 1864 ou 1865, qui devait être la date des événements de la fin des temps. Dans le moyen-âge, il s'est trouvé aussi des catholiques, qui, à la suite de quelques rabbins, ont pris pour point de départ la profanation d'Epiphane dont on a supposé que l'Ange venait de parler, et en additionnant 167 (au lieu de 168), ils aboutissaient à l'année 1123 de l'ère chrétienne (167+1123 = 1290). A cette époque, il se trouva donc des chrétiens qui se préoccupèrent de la venue prochaine de l'Antechrist. A Florence, cette opinion s'était répandue; et Baronius dit (*Annales*, etc., an: 1106, XXVI) que ce fut l'opinion de beaucoup d'hommes considérables (*non vulgarium virorum*) du douzième siècle, que l'Antechrist devait se révéler à cette époque. Il constate, en particulier, que saint Norbert l'avait adoptée. Mais on voit par une lettre de saint Bernard à Gaufridus, évêque de Chartres (*Ep.* 58) que le docteur de Clairvaux lui ayant demandé sur quoi il se fondait pour motiver cette croyance, il ne put obtenir aucune réponse satisfaisante : *Audito quod respondit, non me illud pro certo credere putavi.*

des démolisseurs de l'Eglise chrétienne, dans les fondateurs de leurs sectes. Nos frères égarés ont mieux aimé ne pas tourner leurs regard du côté des maux que leurs prétendues réformes ont amenés dans l'Eglise, et ils ont voulu voir l'Antechrist réalisé dans le Pouvoir papal. C'est ce Pouvoir qui est l'adversaire de Jésus-Christ, l'Antechrist qui doit venir à la fin des temps. Quelques-uns d'entre eux ont donc beaucoup écrit sur le nombre 1260, qui serait la traduction de l'expression « un temps des temps et la moitié d'un temps. » D'un autre côté, ils ont trouvé tout naturel d'expliquer l'expression de l'Ange « depuis l'abolition du (sacrifice) perpétuel » par « depuis le renversement du pouvoir des Goths en Italie qui rendit possible l'établissement du pouvoir temporel des Papes, » ou d'après d'autres dates que nous avons indiquées déjà (p. 698). En partant de l'an 551, et comptant ensuite 1260 ans ou plutôt 1242 ans (en années lunaires), ont abouti à l'année 1793. D'autres ont choisi l'an 606, date d'un édit de l'empereur Phocas, qui reconnaît l'évêque de Rome comme chef de l'Eglise universelle. On arrive ainsi à la Révolution de 1848 (1242 + 606) qui détermina la chute du pouvoir temporel des papes. — L'Antechrist papal a donc duré 1242 ans. Trente après (1290 jours) en 1878, il n'y a eu, malheureusement pour le roman, rien d'extraordinaire. Mais, quarante-cinq ans plus tard (en 1923) aura lieu le second avènement du Messie.

On se sent vraiment plein de pitié en voyant des esprits d'une certaine culture intellectuelle se repaître de pareilles chimères. Voilà des hommes qui s'adonnent à l'étude de nos saints Livres et qui veulent y trouver une époque que Jésus-Christ lui-même à déclaré ne pas s'y trouver. Interrogé par ses disciples au sujet de son avènement, le Sauveur répond : « Nul autre que mon Père ne sait ce jour et cette heure ; non pas même les Anges de Dieu » (Matth. XXIV, 36). Pas plus dans le temps de sa carrière terrestre que dans son apparition sur les eaux du Tigre, l'Homme-Dieu n'a voulu fixer l'époque du début de la période qui précèdera la fin des temps. La lutte suprême est toujours en préparation. Nous savons seulement que Jésus-Christ peut apparaître d'un moment à l'autre (Matth. XXIV, 30-31 et parallèles ; Apoc. XXII, 7, 12, 20) pour délivrer son Eglise et anéantir ses ennemis (Héb. X, 12, 13 ; Apoc. VI, 12 à VII, 17 ; XI, 11-14, etc.). La *fin* (Apoc. VIII, 1 ; XI, 15 ; XVI, 17, etc. ; I Cor. XV, 24-28) est de la sorte constamment à notre porte (I Pierre IV, 7 ; Apoc. I, 1, 6 ; XXII, 6, 10). Si le Seigneur prolonge le temps

de sa venue, c'est pour accroître le nombre des élus et amener la conversion du monde (II Pierre III, 9).

Les rationalistes qui ont voulu appliquer les dates du ch. XII à la lutte machabéenne, ne peuvent, du reste, asseoir leur système sur un fondement plus solide que celui des critiques fantaisistes dont nous venons de parler. Leurs arguments, ainsi que nous l'avons déjà vu, reposent sur des assertions qui ne sont pas justifiées. Nous pouvons, du reste, nous en convaincre encore en examinant le plaidoyer que Kuenen a proposé en faveur de l'hypothèse par laquelle les criticistes s'efforcent d'identifier le ch. XII avec le ch. VIII. Le professeur de Leyde s'exprime ainsi (p. 534) : « Daniel reçoit l'ordre de garder le secret sur ces diverses révélations jusqu'au temps de la fin (vs. 4, 9) (1). Mais en attendant, la durée de l'oppression lui est révélée. Ici, toutefois, les données ne semblent pas bien s'accorder; la période messianique, est-il dit, commencera dans trois ans et demi (vs. 7), dans 1290 jours (vs. 11), dans 1335 jours (vs. 12), à partir, bien entendu, du 15 ou du 25 du mois de Chisleu 167, c'est-à-dire du moment où l'on avait substitué le culte idolâtre au culte de Jéhovah (2). Il faut rapprocher ces données du ch. VIII : 14 où l'intervalle entre la profanation et la purification du temple est indiqué comme devant être de 1150 jours (3). Nous avons dit ci-dessus que ce dernier chiffre était déjà trop élevé ; les autres le sont donc aussi à plus forte raison. On voit, de plus, que l'auteur ne reste pas toujours conséquent avec lui-même. La conclusion générale à tirer de ces dates différentes, c'est qu'en s'occupant du rétablissement

(1) Le critique n'a pas compris le sens des mots « terminer et mettre le sceau » à un écrit (voy. p. 1464). Il n'est pas vrai que l'Ange ait dit à Daniel de « garder le secret » sur les révélations qu'il a reçues.

(2) On peut admirer encore ici le jeu des suppositions d'un esprit très porté à substituer des romans à la critique sérieuse d'un exégète. Le texte, dit-il, que « la période messianique commencera *dans* trois ans et demi » et *dans* les dates qui suivent? Dit-il que ce sera au mois de *Kislēv*, aussitôt après « la substitution du culte idolâtrique au culte de l'Eternel? Pas le moins du monde. Tout cet embrouillement n'existe que dans l'imagination de Kuenen et des critiques de la même école.

(3) Voilà encore un rapprochement que le professeur de Leyde introduit gratuitement dans les textes : il n'a prouvé, nulle part, que le ch. XII ait trait à des événements qui devaient avoir lieu sous Antiochus et dont la prophétie est consignée au ch. VIII.



du culte et du commencement de la période messianique sur lesquels il ne pouvait avoir aucune science positive, l'auteur nous affirme seulement que l'oppression prendra fin dans trois ans environ. En nous donnant ainsi trois ou quatre dates différentes, il nous dit lui-même qu'il ignore le moment précis de la délivrance, ce qui se comprend d'autant mieux qu'il a dû lui être difficile de préciser le jour exact où avait commencé la profanation du temple. Avait-elle commencé le 15 de Chisleu, au moment où l'on avait érigé le petit autel, ou bien à l'époque, antérieure selon toute apparence, de la cessation des sacrifices quotidens ? (voir I Mac. I : 36, 45, comp., vs. 54). Au point de vue de nos recherches sur la date du livre de Daniel, l'essentiel pour nous est de constater que l'histoire n'a pas donné raison aux prédictions du prophète, et de bien remarquer quels sont les événements historiques à propos desquels les prédictions de l'écrivain ne se sont pas réalisées. »

Après avoir essayé de confondre ainsi des prophéties de façon à leur faire dire le contraire de ce qu'elles disent, Kuenen s'enfonce encore ici dans une explication qui rabaisse la grandeur d'un texte dont la portée l'offusque : le chiffre 1150 est « trop élevé » ; « l'auteur ne reste pas conséquent avec lui-même » ; « la conclusion générale à tirer de ces diverses dates, » c'est que « l'auteur ne pouvait avoir aucune science positive du rétablissement du culte et du commencement de la période messianique. » « En nous donnant trois ou quatre dates différentes, il nous dit lui-même qu'il ignore le moment précis de la délivrance..., l'histoire n'a pas donné raison aux prédictions du prophète. » Kuenen aurait pu, avec une dose même très faible de modestie, se demander si les incohérences qu'il prête au prophète ne proviennent pas des maladresses et des explications bizarres de l'interprète. Quand il parle de l'ignorance de Daniel, le professeur hollandais ne prouve que son défaut de critique et son oubli des procédés d'une exégèse sérieuse. S'il avait bien voulu ne pas mettre ses fantaisies à la place du texte, il aurait pu s'orienter aisément dans les objets qu'il traite : il aurait vu qu'il n'avait pas à rapporter tous les nombres des chapitres VIII et XII à la même période ; et il n'aurait pas trouvé étonnant qu'en voulant les faire converger au règne d'Antiochus, on ne put les mettre d'accord. L'étude que nous venons de faire de la vision du ch. XII nous a suffisamment montré qu'elle va bien au-delà de cette époque.

12. Heureux celui qui attend[k], et qui atteindra mille trois cent trente-cinq jours[l]!

[k] Béatitudes (*'ašrēy*) de celui qui attend! Heureux celui qui attend patiemment et qui espère et met sa confiance en Dieu! Heureux celui qui vivra et atteindra cette bienheureuse époque!
[l] *Mille trois cent trente-cinq jours*... Après les 1290 jours, les fanfares de la résurrection auront retenti et Jésus-Christ sera venu juger les vivants et les morts. La crise finale ou le partage des bons et des méchants durera un mois et demi. Les injustes auront été précipités dans l'enfer; et les justes, qui vivront alors sur la terre purifiée, verront se révéler à eux le commencement du monde nouveau où le divin Sauveur règnera glorieusement avec ses saints.

13. Et toi, va vers la fin[m]; et tu te reposeras[n]; et tu te lèveras pour ton sort[o] à la fin des jours.

[m] *Va, lek* (לֵךְ), a ici un sens différent de celui du verset 9. Cette expression signifie: « va en paix. » Elle offre comme une formule polie de congédier quelqu'un lorsqu'on a terminé la communication qu'on voulait lui faire. *Va* (en paix) *vers la fin* (de ta vie ou vers le temps de la fin du monde). — [n] *Et tu te reposeras* (dans le *še'ol,* dans le lieu où résident les morts). — [o] *Et tu te tiendras debout,* tu te lèveras, tu ressusciteras, *à la fin des jours* (marqués versets 2-3), à la fin du monde, dont tu fais partie, pour prendre ta part de l'héritage réservé aux élus. L'expression « ton sort » (*gôralka*), ton lot, fait allusion au « lot », à « l'héritage » des tribus d'Israël qui se divisèrent la Palestine (cfr. Actes, XXVI, 18, Κλῆρον; Coloss., I, 12; τὴν μερίδα τοῦ Κλήρου; Apoc., XX, 6, μέρος 'εν τῇ ἀναστάσει). Tu auras ta part dans la céleste, dans la véritable Terre promise; tu auras ton lot avec ceux qui se réveilleront pour la vie éternelle (vs. 2), tu auras ta place dans le Royaume messianique, à la fin des jours, c'est-à-dire après le grand jour de la résurrection des morts et du jugement dernier: au moment béni où se révèlera le commencement du monde nouveau et glorieux, dans lequel nous introduira la fin du siècle présent.

Coup d'œil rétrospectif et conclusion générale. — L'exégèse textuelle et naturelle du chef-d'œuvre inspiré par le Très-Haut à Daniel nous a donné des résultats qui sont à l'abri de

toute critique : nous ne pouvons douter que ce livre ne soit véridique et authentique. Les chrétiens peuvent sans crainte présenter à la « critique moderne » ce livre prophétique, si merveilleux et si recommandable pour la rare valeur des matériaux mis en œuvre. Nous avons constaté que toute la construction en est solide, franche de dessins et bien d'aplomb. L'authenticité de ce saint livre est, en effet, démontrée par des preuves internes irrécusables et irréfutables. A chaque ligne, Daniel nous a montré ses lettres de créance, et aucun critique n'a pu le convaincre d'erreur ou d'imposture. Partout le Prophète se distingue par une connaissance des temps et des caractères ; la partie historique de son livre offre une description exacte des événements babyloniens et l'inimitable cachet de vérité du récit : paysages et sentiments sont marqués avec une précision et une sûreté admirables. Impossible de trouver un passage ou même un mot sur lequel les adversaires puissent trouver un point d'appui pour échafauder leur roman de la « modernité » du livre. Sans doute, ils ont dit sur tous les tons que cet écrit canonique était inauthentique, et d'aucuns l'ont cru à force de l'entendre dire. Mais, il y a loin de la coupe aux lèvres. Nous avons discuté tous les arguments, tous les racontars, tous les potins qu'ils ont imaginés et proposés pour établir leur hypothèse, leur utopie : nous avons pu constater *de visu* qu'ils ne sont fondés en aucune façon, et que — *telum imbelle,* — ils n'ont pu ébranler le moins du monde le merveilleux édifice. Les rationalistes se sont appliqués à accumuler, tant qu'il leur a plu, des subtilités et des paradoxes ; nous avons vu les plus renommés de ces écrivains bondir sur le texte, s'en emparer, le bousculer, le contorsionner, le gonfler, l'aplatir, le travestir par des variations insensées : les tours de force de prestidigitation exégétique, à l'aide desquels ces prétendus libres-penseurs ont essayé de justifier leur rêve-creux de la composition tardive de ce livre prophétique, ont été présentés au lecteur, et il a pu se convaincre qu'il n'y a, chez ces fameux critiques, que des effets d'imagination et des conceptions de fantaisie. Nous n'avons pu nous empêcher de constater que ces érudits — qui auraient pu et dû consacrer leurs travaux à des œuvres dignes d'un meilleur sort — ont fait une application bien vaine et sans aucun profit pour leur cause — de leur savoir en matière d'exégèse biblique. Ils ont agi comme les enfants qui jouent avec le sable des plages et y bâtissent les édifices qu'imagine le caprice de leurs rêves. Tout leur échafaudage de subtilités — cette tour Eiffel construite avec des toi-

les d'araignées — la voilà en bas, disparue comme un rêve : le texte imperturbable de Daniel la rejetée dans le néant. Nous le répétons donc avec une entière confiance : ce livre porte en lui-même la démonstration de son authenticité et de sa divinité.

Non, il n'est pas vrai que l'auteur du livre qui porte le nom de Daniel n'ait écrit qu'après les événements. Nous sommes en droit de redire ici ce que nous affirmions dans notre préface : la critique historique, philologique, l'évidence interne de chaque ligne du texte sacré oppose un obstacle insurmontable à la composition postérieure de cet écrit biblique : Daniel, le prophète inspiré de Dieu, a vu passer devant lui, et s'évanouir dans le néant, des objections, des broussailles, qu'on s'efforçait d'amonceler autour de son livre. Les rationalistes n'ont pu parvenir à montrer la fausseté des faits contre lesquels ils se butent ; ils n'ont pu maintenir aucun de leurs arguments en faveur de la modernité des textes prophétiques ; ils n'ont pu arracher la moindre pierre, pas même un grain de sable à l'édifice du grand prophète. Ils sont donc contraints de convenir avec nous que le livre de Daniel est authentique ; qu'il a été écrit au temps de la Captivité et qu'il a paru avant les événements qu'il a annoncés.

De l'enquête consciencieuse que nous venons de faire, il résulte donc que les rationalistes sont tenus de reconnaître l'authenticité d'un livre qui contient d'incontestables prophéties, et, par suite, de tenir pour certain le caractère miraculeux de ce livre. Mais, en dehors de ce résultat satisfaisant, il ressort encore du miracle de l'exactitude de ces prophéties, qu'elles ont une portée considérable, que nous ne saurions trop admirer. En nous donnant, dans ce livre miraculeux, un témoignage irréfragable de sa prescience et de sa vérité, l'Eternel lui a donné une importance dogmatique relativement à la doctrine de cette prescience divine : Daniel est le prophète de l'histoire universelle ; il en donne une vue d'ensemble, et il pose les fondements de la philosophie de l'histoire. De cette prophétie se dégage, en effet, les plus hautes leçons de cette philosophie, si bien comprise par saint Augustin et par Bossuet. Le voyant de l'époque de l'exil babylonien fait admirablement comprendre que Jéhovah flotte sur le chaos des événements, et qu'un plan divin gouverne les mouvements, les évolutions politiques que l'on regarde comme de simples jeux de la force. Nous ne saurions trop mettre en relief cette haute philosophie, à une époque surtout où beaucoup trop d'écrivains ne voient dans l'histoire qu'une évolution des causes secondes sans autre loi que le hasard.

Ce n'est pas non plus sans un autre dessein, digne de lui, que, dans le livre de Daniel, le Très-Haut montre que sa main puissante soulèvera l'une contre l'autre des monarchies puissantes : en marquant dans ce livre, longtemps à l'avance, la succession des empires jusqu'à celui des Romains, dans lequel devait s'établir le royaume messianique, il rend inexcusables ceux qui n'ont pas compris la marche des événements et le drame qui a eu son dénouement dans l'acte solennel du Golgotha. D'un autre côté, il est incontestable que la prophétie des 70 semaines prouve que le Messie est venu. Calculées d'après les données du texte, elles se terminent, avec une exactitude mathématique vraiment miraculeuse, à la mort de Jésus-Christ. Nous démontrons ainsi, par l'Evangile, la certitude de l'accomplissement de la prophétie de Daniel : il est certain que Daniel a prédit « le règne » de Jésus de Nazareth 583 ans avant qu'il se réalisât; et le réel accomplissement de cette prophétie prouve que l'auteur de ce livre, incontestablement prophétique, était inspiré de Dieu. Ce livre a ainsi reçu le contre-seing de l'Eternel. Admirons donc et bénissons la divine Providence, qui a rendu à cette révélation « ses témoignages croyables à l'excès, » comme dit le Psalmiste (ps. XCII, 5. — *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis*).

Il est donc démontré, par la prophétie des 70 semaines, que le Messie est venu dans la personne de Jésus-Christ. L'interprétation anti-messianique du ch. IX a contre elle la lettre du texte, la chronologie, l'interprétation des anciens Juifs et celle de l'Eglise chrétienne. Les rationalistes ont eu beau s'efforcer de modifier l'axe de l'exégèse imposée par le texte ; ils ont rencontré dans ce texte même le tuf réfractaire, et ils n'ont pu mordre sur la prophétie. Tout concourt, en effet, à prouver qu'elle se rattache à Jésus-Christ, et que ce fils de David est vraiment le Messie. Dans sa personne, les caractères, les conditions et les circonstances de la prédiction sont manifestement remplis.

Enfin, les rationalistes ne peuvent plus compter sur leur pseudo-légende de l'inauthenticité du livre de Daniel pour nier les faits qui y sont contenus : il n'y a pas de pailles dans ce métal battu par le marteau divin ; et nous avons constaté, dans toutes les rencontres, la vérité de cette observation : *Cum Vero consonant, quæ in re insunt*. Nous savons donc, de manière à n'en pouvoir raisonnablement douter, que Daniel, ce grand et saint prophète, fut un docteur qui surpassait, en connaissances naturelles et surnaturelles, les Sages de la Chaldée (ch. I) ; qu'il manifesta la grandeur du Dieu des exilés, en montrant qu'il lu

devait la connaissance des choses les plus cachées, et en prouvant qu'il était doué de l'esprit prophétique, soit dans le jugement de Susanne (ch. I *bis*), soit dans la découverte et l'explication du songe de Nabuchodonosor (ch. II). Il doit être aussi également certain pour nous : que Daniel fut révéré par ce conquérant (*Ibid.*); que, confident des rois, il conserva leur estime et son emploi près d'eux, quoiqu'il leur annonçât des vérités terribles (ch. IV, V); et qu'il se montra incorruptible, au milieu d'une cour peuplée de malfaiteurs. Nous ne saurions non plus retirer notre confiance à Daniel, lorsqu'il nous fait connaître des miracles qui servirent, pendant la Captivité, à glorifier Jéhovah, parmi les païens, et à fortifier la foi des Juifs (ch. III, V, V *bis*, VI). Nous admirerons aussi, dans le saint prophète, l'historien de l'avenir en ce qui concerne les cinq empires (ch. II, VII), et en particulier des deux empires perse et grec, dans les ch. VIII et XI. Ces prophéties ont en vue de maintenir les Juifs dans leur foi religieuse, afin de rendre possible l'ère messianique. Mais c'est surtout dans les ch. II, VII et IX que le prophète-apôtre du messianisme développe les enseignements antérieurs, de façon à marquer très distinctement le moment précis où devait apparaître l'Oint, le Juste éternel, le Saint des Saints promis aux patriarches et annoncé par les prophètes. Tous ces chapitres s'offrent enfin à nous comme les magnifiques propylées de la révélation finale exposée dans le ch. XII. Dans cet Oracle, le prophète a buriné une eau forte, qui nous montre dans un avenir, plus ou moins éloigné, une immense révolution destinée à transformer l'humanité. Il devient donc ainsi nécessaire que nous adorions, dans les temps futurs, cette Justice éternelle et cette miséricorde, qui est prédite dans la dernière vision de Daniel. Habituons-nous à attendre, avec une ferme assurance, dans le recueillement et dans la prière, mais aussi avec un religieux tremblement, le règne suprême de Jésus-Christ, la palingénésie finale qui doit remplir d'allégresse le peuple des saints du Très-Haut : ce règne viendra prendre un jour sa place sur la terre, aussi certainement qu'on y a vu passer les Chaldéens, les Perses, les Grecs, les Romains et les Etats qui, par leur esprit païen entretenu par les légistes césariens, sont le prolongement des dix cornes de la quatrième Bête, ou, en d'autres termes, la continuation, plus ou moins avérée, du quatrième empire. Entretenons, dès lors, en nous, la croyance profonde et constante de la venue, peut-être prochaine, du souverain Juge, et tenons-nous

toujours prêts à aller au-devant du « Chef-le-Venant, » dont la parousie glorieuse doit toujours être considérée comme plus rapprochée de nous que nous ne le pensons.

FIN DE LA TRADUCTION ET DU COMMENTAIRE

DU LIVRE DE DANIEL

TABLE DES MATIÈRES

TRADUCTION ET COMMENTAIRE

évidente, que les juifs charnels, entichés de leurs idées de palingénésie politique et ne rêvant que domination temporelle, se soulevèrent alors contre les Romains, et amenèrent la destruction de Jérusalem et du Temple prédite par ce prophète, 1136. — Silence de Josèphe sur les espérances messianiques de ses compatriotes et son témoignage relatif à Jean-Baptiste et à Jésus-Christ, 1239. — La persuasion où étaient les Juifs, au temps de Jésus, que l'époque fixée par Daniel venait d'arriver, porta un grand nombre de Juifs politiciens et charnels à inventer et à suivre de faux Messies : Hérode, Agrippa, Theudas, Judas le Gaulanite, Vespasien, Bar-Kokeba, etc., 1141. — Coïncidence de l'époque fixée par Daniel pour la venue du Messie ou de l'apparition de Jésus et du commencement de la période palingénésique, de la grande année ou du grand Sabbat, 1146. — L'époque de la venue du Messie d'après les Oracles sibyllins et les Apocalypses juives, 1147. — La gentilité elle-même avait été instruite de l'époque de la venue du Messie, d'un maître du monde, et elle s'attendait, vers le temps de Jésus-Christ, à une palingénésie ou à une « grande année », 1151. — Objection de Lengerke reproduite par Cahen, 1156. — Méconnaissant l'idéal messianique incarné dans Jésus-Christ, les Juifs songèrent à quelque conquérant qui fonderait pour eux un empire terrestre, et ils s'égarèrent après de faux Messies, 1160. — Dénombrement des faux messies du judaïsme, 1162. — Traduction fausse et paraphrase inexacte de l'oracle de Daniel dans la Bible des Septante, 1164. — Traduction des versets 24-27 d'après la Bible des LXX, 1165. — Réfutation des combinaisons imaginaires et des échappatoires rabbiniques, 1169. — Systèmes uniquement basés sur l'imagination des rabbins au sujet du commencement et de la fin des soixante-dix semaines, 1171. — Point d'arrêt exagéré après la mention des sept premières semaines et pseudo-légende d'un Oint apparaissant au bout de ces semaines, 1174. — Le Temple détruit à la fin des soixante-dix semaines ne peut être identifié avec le Messie, 1176. — Il n'est pas vrai que la prophétie des 70 semaines ait pour terme final Agrippa II, arrière-petit-fils d'Hérode, tétrarque de la Trachonite, 1177. — Fausseté de l'opinion d'après laquelle le Messie ou Christ dont parle Daniel serait la royauté temporelle de la nation juive ou le sacerdoce lévitique, 1179. — Les deux « fils de l'huile » mentionnés par le prophète Zacharie, 1180. — Erreur de quelques rabbins sur la nature des semaines prophétiques, 1182. — Exégèse fantaisiste de quelques-uns des plus habiles docteurs du judaïsme — Jarchi, Aben-Ezra, etc., — au sujet des versets 24-27 du ch. IX, 1183. — Vain recours à deux Messies : le Messie ben Joseph ou ben

---

ADDENDA ET CORRIGENDA

Supplément aux corrections du tome Ier : Page **302**, ligne **3**, au lieu de : Joachim, lisez : Sédécias ; p. **303**, l. **26**, au lieu : de **552**, *lis.* **549** (fin du royaume de Médie) — erreur corrigée d'ailleurs à la page **446** ; p. **304**, l. **20**, au lieu de : **475** (mort de Xerxès), *lis.* : **465** ; — et corrigez ainsi qu'il suit la ligne suivante : **465-464** (première année d'Artaxerxès Ier) ; — la cause de cette erreur a été indiquée dans une note du tom II, p. **1082** ; et la rectification relative à l'avènement au trône de ce roi est justifiée là-même, pp. **1075-1087**.

Tome II ; page **3**, ligne **12**, lisez rationalisme ; p. **89**, ajoutez au commentaire du verset **2** : Le traducteur grec aurait dû rendre, comme l'indique le contexte, le mot hébreu par le plus que parfait : « Et il avait pris une femme ». On sait que, dans la langue hébraïque, le prétérit indique les différents degrés de l'antériorité (imparfait, parfait, plus que parfait); — p. **130**, l. **29**, *lis.* qu'il y a ; p. **182**, l. **23**, au lieu de aussi, *lis.* ainsi ; p. **394**, l. **8**, au lieu de *alienus*, *lis. alienius* ; lig. **9**, *lis.* **1348** ; p. **649**, l. **21**, *lis.* d'airain ; p. **680**, l. **23**, *lis.* **70**. Page **775**, *lis.* : un ; p. **776**, l. **41**, *lis.* : objecter ; p, **783**, l. **23**, *lis.* : mystérieux ; p. **784**, l. **32**, *lis.* : l'Hystaspide ;

P. **841**, l. **34**, après : en paix, mettre une virgule au lieu d'un point-virgule ; p. **888**, l. **28**, au lieu de **14**, *lis.* **24** ; p. **916**, l. **14**, *lis. Paral.* — même ligne, au lieu de XVIII, *lis.* XXIII ; p. **917**, l. **10**, *lis. velimizoaḥ* ; lig. **27** et p. **1109**, *lis.* Corluy ; p. **924**, au lieu de avec, *lis.* par ; p. **946**, l. **30**, au lieu de au, *lis.* aut ; p. **949**, l. **10**, *lis. illius* ; p. **972**, l. **12**. *lis.* pénétrés ; p. **978**, l. **33**, *lis. Regius* ; p. **987**, l. **29**, *lis.* absoluité ; p. **1005**, l. **10**, *lis. ḥēzi* ; p. **1018**, l. **21**, *lis.* עָל ; l. **29**, *lis.* Kliefoth ; p. **1058**, l. **9**, *lis.* parvinrent ; p. **1060**, l. **14**. — C'est par erreur, qu'Orose a été compté parmi ceux qui ont pris pour point de départ des **70** semaines la septième année d'Artaxerxès Ier ; p. **1074**, l. **17**, *lis.* Chrysostome ; p. **1099**, l. **9**, *lis.* **458-457** ; même page, à la marge, au lieu de années sabbatiques, *lis.* année sabbatique ; p. **1100**, l. **27**, au lieu de **27**, *lis.* **26** (comme nous l'exposons à cette même page, le Messie devait paraître dans l'année **26-27** de notre

ère ; ce fut, en effet, au commencement de l'année sabbatique 26-27, première année de la soixante-dixième semaine, qu'eût lieu la Manifestation ou l'Epiphanie du Sauveur : **c'est bien au printemps de l'an 26 que Jésus fut manifesté et oint**); p. 1101, l. 5, *lis.* **26**; l. 40, *lis. in*; p. 1102, l. 8, *lis* 26; p. 1103, l. 17, *lis.* **26**; p. 1106, l. 10, *lis.* le mot « règne »; p. 1107, l. 34, au lieu de associé au trône, *lis.* régnant seul; p. 1108, ligne 26, *lis.* 26; p. 1113, l. 39, *lis.* 26; p. 1118, l. 31, *lis.* le cours; p. 1122, l. 4, au lieu de en, *lis.* ou; p. 1137, l. 36, *lis.* 'αμφίβολος; p. 1147, l. 35 et 42. *lis.* Sibyllins; p. 1150, l. 4, *lis.* Gfrörer; p. 1152, l. 18, *lis.* chez lui, le; lig. 19, *lis.* Cumaci; p. 1164, l. 38, *lis.* étendard; p. 1167, l. 6, au lieu de 29, *lis.* 25; p. 1174, l. 31, *lis.* **des sept premières**; p. 1200, l. 10, *lis.* en déisme et en indifférentisme; p. 1206, l. 38, *lis.* dépassait; p. 1225, l. 36, *lis.* sacrificature; p. 1235, l. 4, *lis.* Hippolyte ; p. 1260, l. 41, au lieu de : traduire, *lis.* produire, p. 1261, l. 13, *lis.* analogies; p. 1279, l. 23, *lis.* orthodoxie; p. 1279, l. 8, au lieu de à l'intérieur, *lis.* à l'extérieur; l. 39, *lis.* arrive; p. 1305, l. 21, au lieu de semaines, *lis.* ans; p. 324, l. 11, *lis.* signaler; p. 1330, l. 14, *lis.* avait été; p. 1331, l. 5, *lis.* où, d'après; l. 27, *lis.* λαμπάς; p. 1337, l. 33, *lis.* sur ton tenir; p. 1339, l. 22, *lis.* préposé; p. 1363, l. 38, au lieu de toi, *lis.* tous; p. 1367, l. 2, *effacez* que; p. 1380, l. 35, *lis. De*; p. 1384, l. 22, *lis.* rapporté; p. 1385, l. 33, *lis.* quæ; p. 1395, l. 28, au lieu de position, *lis.* portion; p. 1424, l. 33. *lis. 'appadnô*; p. 1426, l. 12, *lis.* Curce; p. 1452, l. 31, *lis.* juxtaposée; p. 1452, l. 22, *lis.* double mention; p. 1456, l. 25, *lis.* pas moins; p. 1460, l. 4, *lis. alii;* l. 6, au lieu de : la, *lis.* lu; p. 1472, l. 19, *lis. et de l'établir* p. 1473, l. 28, au lieu de nouvelles, *lis.* merveilles.

Toulouse. — Imprimerie Lagarde & Sebille, rue Saint-Rome, 44

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Le Livre de Daniel. Introduction. 2 forts vol. in-8°. . . . . 15 fr.

Les Origines de la Terre et de l'Homme d'après la Bible et d'après la science, ou l'Hexaméron Génésiaque, considéré dans ses rapports avec les enseignements de la Philosophie, de la Géologie, de la Paléontologie et de l'Archéologie préhistorique. Un fort vol. in-8°. 7. fr. 50.

Cours de Philosophie ou Nouvelle exposition de cette science. 2 vol. . . . . 14 fr.

Défense de l'Ontologisme ou de la *Philosophie spiritualiste* (*Platonisme augustinien*) 1862, in-8° . . . . 3 fr.

Réponse aux lettres d'un Sensualiste contre l'Ontologisme, 1864, in-8° . . . . 3 fr.

Sancti Augustini Philosophia, Andreâ Martin, congregationis Oratorii D. N. Jesu Christi presbytero, collectore, Novam hanc editionem recognovit atque in pluribus emendavit J. Fabre d'Envieu. Un fort vol. in-8° . . . . 5 fr.

Solis intelligentiæ lumen indeficiens seu immediatum Dei ut Entis Summi internum magisterium, per F. Juvenalem Annaniensem, editio altera contractior cui præfationem adjecit Julius Fabre d'Envieu.

Méthode pour apprendre le dictionnaire de la langue grecque et les mots primitifs de plusieurs autres langues anciennes et modernes. Broch. in-8° . . . . 1 fr.

Onomatologie de la géographie grecque, ou l'art d'apprendre le dictionnaire grec en étudiant la géographie de la Grèce ancienne et de ses colonies. Un fort vol. in-8° . . . . 7 fr.

Le Dictionnaire allemand enseigné par l'analyse étymologique des noms propres :

Prénoms, volume in-12. . . . . 5 fr.
Noms de famille . . . . 5 fr.
Noms locaux tudesques 5

Toulouse. — Imprimerie Lagarde & Sebille, rue Saint-Rome, 44